This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

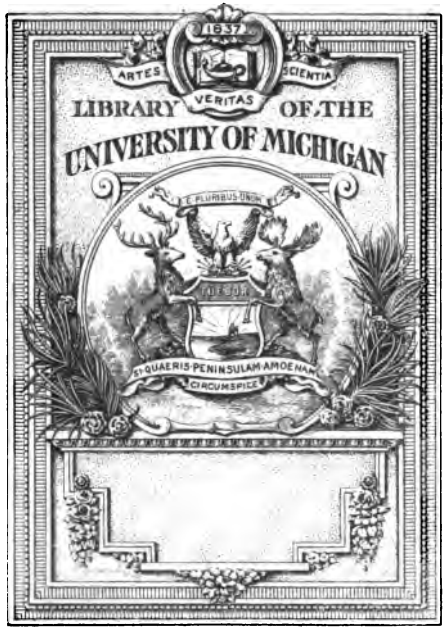
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

B
3
.25

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Dreißigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1857.

Inhalt.

Seite.

Ueber den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus; mit Bezug auf „Fr. W. J. von Schelling's sämmtliche Werke" II, 1, Stuttgart u. Augsburg 1856. Von J. H. Fichte. Zweiter Artikel. 1

Bemerkungen und Erläuterungen zu Herrn J. U. Wirth's Recension meines Buches „Der Prozeß der Weltgeschichte als Grundlage der Metaphysik" u. s. w. im ersten Heft des acht und zwanzigsten Bandes dieser Zeitschr. Von Dr. H. Schildener. . . . 40

In Sachen der Atomistik, von Gustav Theodor Fechner. Erster Artikel. 61

Recensionen.

Deutsche Philosopheme und und britische Philosophen. Bemerkungen von Dr. Erdmann zu:

1. Tagart: Locke's writings and philosophy. London 1855.

2. H. L. Mansel: Prolegomena logica, an inquiry into the psychological character of logic processes. Oxford 1851.

3. —: Artis logicae rudimenta, from the text of Aldrich with notes and marginal references. Second edition. Oxford 1852.

4. Whewell: A letter to the author of Prolegomena logica. Ibid. 1852.

5. H. L. Mansel: The limits of demonstrative sciences. Ibid. 1853.

6. W. Thomson: An outline of the necessary laws of thought, a treatise on pure and applied logic. Third edition. London 1852.

Die Philosophie in Belgien. Von Prof. Dr. Warnkönig. . 100

1. La libre recherche, revue universelle par M. Pascal Duprat. I. Année. T. I. livr. I—III. T. II. livr. I. 1855.

2. Revue trimestrielle, redigée par M. (seit Januar 1854) 8 Bd. 12. T. II. p. 121: ein Artikel von Fr. van Meenen über G. Tibergshien's Esquisses de philosophie morale. T. V. p. 155: La philosophie en 1854 von Alph. Leroy. T. VI. p. 61: La doctrine de Krause par G. Tiberghien. T. VIII. p. 1: Etudes sur le langage par M. Tiberghien. p. 230. Fr. van Meenen: Philosophie religieuse mit Rücksicht auf Reinard: Terre et Ciel. Paris 1854. Ferner dessen Anzeigen von Laurent: histoire de l'humanité (Christianisme) p. 230. Tiberghien's Anzeige von Barni's Elémens metaphysiques de la doctrine du droit et de la vertu de Kant, p. 332 und van Meenen's Anzeige der Oeuvres sociales de Channing publ. p. Laboulaye (p. 283.).

3. G. Tiberghien: Esquisses de philosophie morale. Brux. 1855.

4. Fr. Laurent: Etudes sur l'histoire de l'humanité (Le Christianisme). Gand et Paris 1855 als vierter Theil seiner Histoire du droit des Gens.

5. Principes du Christianisme unitaire de W. E. Channing, traduite de l'Anglais et précédé d'une notice et une preface par Fr. van Meenen. Bruxelles 1855.

6. Union des anciens étudiants de l'université de Bruxelles. Statuts et programme. Bruxelles 1855.

Seite.

Der neuere Sensualismus in Frankreich. Von Dr. J. B. Meyer. Zweiter Artikel. Die Erkenntnißlehre. 143
Christian Bartholmèß (Nekrolog), von Demselben. 162
In Sachen der Atomistik, von Gustav Theodor Fechner. Zweiter Artikel. 165
Zur logischen Theorie der Wahrnehmung und der zunächst an die Wahrnehmung geknüpften Erkenntnißweisen. Von Dr. J. Ueberweg. 191
Der philosophische Gymnasialunterricht. (Unter Bezugnahme auf Haacke: „Proben eines Lehrbuchs des philosophischen Unterrichts auf Gymnasien", und Deinhardt: „Der Begriff der Bildung mit besonderer Rücksicht auf die höhere Schulbildung.") Von Dr. J. B. Meyer. 226
Recensionen.
Ferrier, Instituts of Metaphysic. Von J. U. Wirth. . . 243
Fortlage, System d. Psychologie als empirischer Wissenschaft aus d. Beobachtung d. inneren Sinnes. Von J. H. Fichte. 270
M. A. Weber, die neueste Vergötterung des Stoffs. Ein Blick in das Leben der Natur und des Geistes, für denkende Leser. Von Prof. Dr. Hoffmann. 289
Ueber den reinen Idealismus. (Erwiderung auf die „Bemerkungen und Erläuterungen" ꝛc. von Dr. Schildener im letzten Hefte dieser Zeitschrift.) Von J. U. Wirth. 302
M. Voigt, die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer. Von Dr. Ziller. 310
Verzeichniß der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften. 316
Verzeichniß philosophischer Artikel in deutschen, französischen und englischen Zeitschriften. Zusammengestellt v. J. B. Meyer. 317

Ueber den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus;

mit Bezug auf „Fr. W. J. von Schelling's sämmtliche Werke" II, 1. Stuttgart u. Augsburg 1856.

Von J. H. Fichte.

Zweiter Artikel.

Mit dem dargelegten Uebergange in die Potenzenlehre beginnt eine fühlbare Unsicherheit im wissenschaftlichen Vortrage Schelling's. Abgesehen davon, daß er statt eigenen gedankenmäßigen Fortschreitens nicht selten mit bloßer Berufung auf Platon und besonders auf Aristoteles sich genug thut, — man mag hier seine Entschuldigung gelten lassen, daß was einmal schon richtig entdeckt sey, nicht der Mühe einer neuen Begründung verlohne, wenn nur die richtige Deutung des Aristoteles überall festgestellt schiene; — aber die immer neuen Ansätze und wiederholten Versuche der Darstellung verrathen nur zu sehr, wie wenig der Verfasser hier sich genüge, wie widerstrebend und undurchsichtig der ganze hier behandelte Stoff ihm selber geblieben sey.

Der Grund dieser Ungenüge ist kein zufälliger, und nicht um bloßen Tadel zu häufen gegen einen großen Verstorbenen regen wir diesen Punkt an; er liegt in der schon bezeichneten Unklarheit über die Erkenntnißprincipien, in Folge deren stets ein fremdartiges Element sich einmischt in die vermeintlich rein rationale Gedankenentwicklung. Die Thatsachen des Weltprocesses (der tellurischen Entwicklung) — des Anfangens vom Unvollkommenen, Chaotischen, werden sofort in's göttliche Seyn übertragen, und diesen rein empirischen Bestimmungen wird der falsche Stempel einer innerlichen Vernunftnothwendigkeit aufgedrückt, während sie zwar durchgreifende factische Wahrheit an sich tragen, aber nicht den Charakter der Nothwendigkeit, sondern des Auchandersseynkönnens. Eine also geartete Untersuchung kann auch äußerlich nie zum Abschluß gelangen, weil sie in einer beständigen Vermischung derjenigen Erkenntnißgebiete begriffen ist, welche eben scharf von einander zu sondern

Schelling durch seinen Gedanken einer rein rationalen Philosophie beflissen war. Wäre diese indeß auf jene drei Grundbestimmungen oder Potenzen beschränkt geblieben (auf jenes — A, + A und ± A, was in der That das einzige rein Rationale seiner negativen Philosophie ausmacht), so wäre die letztere bis zur ungenügenden Bedeutungslosigkeit zusammengeschrumpft; was er ihr indeß weiter zugefügt hat, besteht aus wesentlich ihr heterogenen Elementen.

Darum ist es auch gar nicht leicht über diesen Theil von Schelling's Lehre in Kürze einen klaren Bericht zu erstatten. Doch zur allgemeinen Charakteristik des methodologischen Verfahrens (denn diese beabsichtigen wir hier allein) genügt es, die unterscheidenden Grundzüge hervorzuheben. Was ihn zuvörderst veranlaßt, die Potenzenlehre noch zum Gebiete der negativen Philosophie zu schlagen, ist an sich ein sehr berechtigter Grund. Es ist in ihr noch gar nicht vom Wirklichen, weder Gottes noch der Welt, sondern von den ersten Ursachen die Rede, und von den möglichen verschiedenen Stellungen derselben gegen einander, worin „eine unerschöpfliche Möglichkeit von Gestaltungen des Seyenden" enthalten ist, „von denen wir doch nicht sagen können, ob sie wirklich seyn werden, aber die wir doch unserer Aufgabe gemäß als Möglichkeiten unterscheiden müssen." (S. 389. 391.)

Der Anfang ist das unmittelbar seyn Könnende und darum ursprünglich dem Werden unterworfene (A^1 auch als B bezeichnet). Ihm folgt: das von Natur rein Seyende, dem die Macht (Potenz) der Verwirklichung erst gegeben werden muß (A^2). Das Ende ist das ursprünglich seiner selbst Mächtige, Sichselbstbesitzende (A^3). Jenes A^1 (B) ist die Materie, die actualisirte Möglichkeit aller Dinge, aus der sich allmählig durch das Hinzutreten von A^2 die Sonderung der „Qualitäten", durch A^3 das Hervortreten der organischen Welt ergibt. Durch dies Zusammenwirken der in „Spannung" gedachten Ursachen entstehen nun zusammengesetzte Substanzen, eigentliche Dinge und zwar eine Welt von Dingen. Aber um eine Zusammenwirkung derselben, und

alſo ein Zuſammengeſetztes zu begreifen, müſſen wir eine Einheit vorausſetzen, durch welche die drei Urſachen zuſammengehalten und zu gemeinſchaftlicher Wirkung vereinigt werden. Dieſe Einheit kann, als eine wirkſame, nur in einer darüber hinausliegenden Urſache liegen. Hieraus geht die vierte Urſache hervor, die Einheit jener drei Potenzen. Sie iſt nicht Gott zu nennen; denn dieſer iſt Urſache aller Urſachen, ſondern Seele: — ſie iſt ein „Weſen, welches actus iſt, aber nicht um ſelbſt zu ſeyn, ſondern ein Andres zu ſeyn, d. h. um dieſem Urſache des Seyns zu ſeyn.“ Dies iſt der Geiſt. Geiſt „iſt das vom Seyenden, Materiellen Losgeriſſene oder Sichlosreißenkönnende, was frei gegen das Seyende, es auch zertrennen kann; die Wiſſenſchaft z. B. iſt nicht ein Werk der Seele, ſondern des Geiſtes.“ Dies vierte Princip jedoch iſt nicht ein Theil des Seyenden, ſondern dem ganzen Seyenden gleich, und kann daher in die Dinge als Seele, als ſie ſeyend, nur in dem Maße eintreten, als dieſe das ganze Seyende in ſich ausdrücken, welches auf den tieferen Stufen des Werdens noch als zertrennt und zerriſſen erſcheint. Erſt im organiſchen Weſen daher erſcheint auch die Seele (S. 407—8).

Durch die ſtufenmäßige „Actualiſirung der vier Principien entſteht nun eine Welt, verſchieden von Gott, aber nicht geſchieden, außergöttlich nicht in realem, ſondern in idealem Sinn: existentia praeterdivina, nicht extradivina“ (413). Ihre Einheit faßt ſich in die Seele zuſammen, welche „das Immaterielle des Seyenden iſt,“ das im Verhältniß der eintretenden Zerſtreuung ausgeſchloſſen vom Materiellen und beſonders geſetzt wird. Weltſeele kann es heißen, weil es dem geſammten zertrennten Seyn ſelbſt unzertrennbar gegenüber ſteht, — als entſtanden vorgeſtellt werden, weil mit der Zertrennung erſt geſetzt und vor dieſer gar nicht wahrzunehmen; Seele jedoch iſt es nicht in der Ausſchließung vom Materiellen, ſondern in dem Verhältniß, als letzteres ihm wieder gleich und damit durchſichtig geworden iſt. (S. 415.) Nichts iſt wahrhaft außer jener Seele, aber das Unbeſeelte, d. h. die niedere Potenz der Seele für ihr eigenes Daſeyn, hat das gleiche, ja das frühere Recht auf Exiſtenz,

als das Beseelte. „Ob Klang, Licht, Wärme solche Erscheinungen der bis dahin bloß durchwirkenden und somit allgemeinen Seele seyen", läßt Schelling ununtersucht. Nachher aber (S. 422) ergibt sich, daß jenes Alles nur eine Idealwelt sey. Es ist schwer zu sagen, was jene ganz empirisch physikalischen Bestimmungen in einer Idealwelt bedeuten sollen.

Aber auch die in die Einzelwesen eintretende Seele thut dies nur stufenweise. Nur in das höchste Materielle tritt sie ganz ein, nicht theilweise. Dies Wesen ist daher Ziel der ganzen Entwicklung und verhält sich innerhalb derselben gerade so, wie Gott zu dem ganzen ursprünglich Seyenden: es ist Gleich- und Ebenbild Gottes, instar Dei, das in dieser Welt Gegengöttliche (ἀντίθεον). Gott indeß, indem er alles Seyende ist, bleibt selber frei von ihm, ist ein Fürsichseyendes. Anders verhält es sich mit der Seele: ihr ursprüngliches Verhältniß ist, das Seyende zu seyn ohne Rückkehr auf sich selbst, ohne eigentliches Fürsichseyn. Aber die Seele hat auch ein Verhältniß zu Gott, und diesem gegenüber muß sie wieder zur Potenz oder zur Materie geschlagen werden. In dieser Potentialität Gott gegenüber liegt nun die Möglichkeit, die Potenz zum Actus zu erheben, „gegen Gott Actus zu seyn, um ihm gleich, abgesondert und für sich, also wie Gott zu seyn" (S. 419). Die andre Möglichkeit aber ist die, Gott gegenüber die bloße Potentialität festzuhalten, „die das Göttliche berührt und allem Andern den Eingang in das göttliche Seyn vermittelt." Im ersten Falle verfehlt die Seele nicht nur selber ihr Ziel, sondern bewirkt, daß auch alles Andere hinter ihrem Ziele zurückbleibt.

Nehmen wir an (weil dies dem Standpunkt unserer Wissenschaft entspricht, zu untersuchen, wie alle Möglichkeit in Wirklichkeit übergehe), daß jener Actus geschehen sey: so kann dies nur That, reine That genannt werden. Diese höhere Potenz des Immateriellen, welches wir Seele nannten, kann nicht mehr Seele, sondern muß Geist genannt werden; — ein schlechthin Neues, welches vorher nicht war, sondern seiner selbst Anfang ist, seine eigene That, das rein sich selbst Setzende nach

Fichte's treffendem Ausdruck; und dies iſt wirklich ein zweites Princip **außer** Gott (praeter Deum) S. 420. 21. Vgl. auch S. 611.

„Mit dieſem Schritt nun ändert ſich aber auch der Charakter der Wiſſenſchaft, indem außer dem, was noch immer als reine Möglichkeit gefunden wird, eine Wirklichkeit da iſt, die außer dem Denken iſt und dieſem von nun an parallel geht und ihm zur Probe und Beſtätigung dient." Nach dieſen Worten müſſen wir urtheilen, daß Schelling wirklich der Meinung ſey, die bisherigen Ausführungen ſeiner Potenzenlehre ohne alle Probe und Beſtätigung „der Wirklichkeit" vollbracht zu haben, im „reinen Denken" und ſeiner abſoluten „Nothwendigkeit" verblieben zu ſeyn. Wir haben ſchon gezeigt, daß dem nicht ſo ſey; und der ganz aus Empiriſchem abſtrahirte Inhalt derſelben bezeugt auch, daß dem nicht ſo ſeyn könne.

Aber noch eine andere Frage erhebt ſich hier. „Durch jene That wird die Ideenwelt überſchritten und eine (real) außergöttliche Welt geſetzt", ſagt Schelling. Warum jedoch erſt hier? Warum nicht ſchon durch die Actualiſirung und Spannung der drei Potenzen gegen einander, in denen die Einheit als „Weltſeele" wirkt, worin ſchon die Schieblichkeit „qualitativer" (Natur-) Dinge, ja die Unterſchiede von unorganiſcher, organiſcher und beſeelter Welt walten, und ſogar Klang, Licht und Wärme als allgemeine ſeeliſche Kräfte darin zugelaſſen werden.

Wir geſtehen, daß wir nirgends dafür einen wiſſenſchaftlichen Beweis gefunden haben; doch erhellt hinlänglich die Meinung des Philoſophen über den innern Unterſchied der beiden Welten. Die Ideenwelt iſt lediglich die des Allgemeinen, des unveränderlich Ewigen; dem ſelbſtiſchen Principe, welches im Geiſte und Ich auferſteht, „verdankt die Natur es allein, in die Welt des freien und eigenen Lebens verſetzt, damit aber auch der Vergänglichkeit unterworfen zu ſeyn." (S. 420. Note 1.) In jener iſt kein „ſinnlicher Raum" und kein „reales Außereinander", darum auch keine „ſinnliche Materialität" der Dinge. Auch in ihr hat zwar jedes Weſen ſeinen

ihm mit Nothwendigkeit zukommenden „Ort"; dieser aber ist „der innere Zusammenhang der Causalität und Aufeinanderfolge", durch den Jedes als ein Bestimmtes existirt. „Jener intelligible Raum ist lediglich ein Organismus von Zeiten" (S. 429).

Wir sehen davon ab, daß nach unserer Ueberzeugung und den anderweitig darüber gegebenen Beweisen die wahre Natur der Ausdehnung (des intelligiblen Raumes) hier völlig verkannt seyn möchte; und von welchen bedenklichen Folgen diese Mißkennung des wahrhaft aprioriſchen Wesens der Ausdehnung für Schelling's ganze Weltansicht geworden ist, wird sogleich sich ergeben. Wir erwägen allein die innere Consequenz der eben geäußerten Behauptung: daß der wahre „Ort" der Dinge ihr organischer Zusammenhang und ihre zeitlich bedingte Aufeinanderfolge sey. Hier aber müssen wir fragen: auf welche Weise denn diese ideale Schiedlichkeit der Dinge existiren könne und wo ihre Stätte zu finden sey, wenn ihnen jede reale Ausdehnung abgesprochen wird? Wir wissen keine andere, auch nur annähernd verständliche Antwort darauf zu geben als die, ihre Stätte im Bewußtseyn eines erkennenden Geistes zu denken, sey es des urerkennenden, schöpferischen, sey es des nacherkennenden, menschlichen, kurz sie als eine Ideal- oder Gedankenwelt in eigentlichem Sinne zu fassen, in deren innerlich zweckbeziehender Ordnung auch die „Zeiten" jeder Weltepoche und Welterscheinung bestimmt seyen, also jener „Organismus der Zeiten" in der That begreiflich werden kann. Aber eine wirkliche Zeit ist dies noch immer nicht, sondern das Denken einer gewissen Zeitordnung.

Schelling jedoch scheint sehr fern davon, diese allein verständliche Auslegung sich anzueignen, indem nach seinen weitern Erklärungen diese intelligible Welt doch zugleich als höchst real zu denken ist, ja in einer stetigen Stufenfolge sich in die sinnliche und materielle fortsetzt, indem sie als höher organisirte Licht- und Sternenwelt die letztere, die irdische Welt des sinnlichen Raums und der Materialität, umgiebt und gleichsam in der

Mitte hält, „wobei denn auch Nichts verhindern würde, daß ſie Unterſchiede und Beſtimmungen von bloß intelligibler Bedeutung als räumliche erkennen ließe“ (S. 492. 93). Daraus erklärt ſich, daß nicht jene ſtolzen Lichter des Himmels, die ſich in gewiſſem Sinne über das Menſchliche erhaben dünken dürfen und zur Idealwelt gehören, die Wohnſtätten des Menſchen ſind, ſondern die niedrige Erde; „denn es heißt auch hier: den Demüthigen giebt er Gnade. Er hat den Menſchen ſo hoch geachtet, daß der eine Menſch der Erde ihm genug war. Ueberhaupt aber gehen die Wege der Schöpfung nicht vom Engen in's Weite, ſondern vom Weiten in's Enge.“ Auch im Uebrigen behauptet Schelling, in merkwürdiger Uebereinſtimmung einerſeits mit einer ältern Fraction der Hegel'ſchen Schule, anderntheils mit einer gewiſſen Claſſe von Orthodoxen, daß die Erde, als Mittelpunkt des Weltalls, die einzige Stätte zur Verwirklichung des endlichen Geiſtes, und dadurch vermittelt, des höchſten Actes der Weltvollendung, der Menſchwerdung Gottes ſey, wodurch er nun vollkommen „Herr des Seyns“ geworden.

Wir laſſen die Frage über das Wahre oder mindeſtens Wahrſcheinliche ſolcher Hypotheſen hier ganz bei Seite, nebenbei nur erachtend, daß es kein unverwerfliches Zeugniß ächt wiſſenſchaftlichen Denkens ſey genau zu wiſſen, was man wiſſen könne und was nicht; und jenen ſchwankenden Boden hypothetiſcher Vermuthungen über das Bewohntſeyn oder Nichtbewohntſeyn der andern Weltkörper niemals zu betreten, am Wenigſten, ſo lange noch auf dem feſten Gebiete der zugänglichen Wirklichkeit ſo viel ungelöſte Probleme vorliegen. Nur die methodiſchen Prämiſſen der ganzen Deduction zu prüfen liegt uns ob. Jene intelligible und doch ſo reale Welt der kosmiſchen Principien einer unorganiſchen, organiſchen und beſeelten Welt, — iſt ſie aus Empirie geſchöpft oder aus „reiner Vernunft“, darf ſie wirklich zur negativen Philoſophie geſchlagen werden? Wer könnte an Erſterem zweifeln, indem ſie ja in gar nichts Anderm beſteht, als im abſtracten Umriſſe der Weſensſtufen, wie ſie die telluriſche Entwicklung erfahrungsmäßig

uns darbietet. Ist sie aber dies, ist sie lediglich Begriffsausdruck für ein Factisches und durchaus Erfahrungsmäßiges: so fällt damit die weitere Deutung hinweg, welche Schelling ihr gegeben hat, in ihr eine Reihe bloßer Weltmöglichkeiten zu sehen, **jenseits** deren Gott, als das Princip und der Entscheider des Wirklichen, zu setzen sey. Die ganze behauptete Erhebung zur Transscendenz Gottes zeigt sich als illusorisch und verfrüht; und wenn Schelling sich ehrlich fragen will, wo er eigentlich stehe mit diesem Theile seiner negativen Philosophie, so hat er in Wahrheit den ganz innerweltlichen Bereich seiner alten Naturphilosophie nicht überschritten, die dadurch ihren ursprünglichen Sinn und ihre Bedeutung nicht verändern kann, daß man sie nunmehr durch Hineinarbeiten in eine etwas abstractere Fassung zur negativen Philosophie zu schlagen versucht.

Mit diesem unmethodischen Beginnen geht in nothwendiger Folge das Schwankende der einzelnen Resultate Hand in Hand. Jene Stufenfolge von der immateriellen und intelligiblen Welt „der höhern Gestirne" bis zur Welt des sinnlichen Raumes und der schweren Materie herab, jene behauptete äußere Umgränzung der sinnlich-räumlichen Welt durch die übersinnliche, in der keine „Ausdehnung" herrscht und keine räumliche Trennung der Dinge, wo jedes Wesen vielmehr seinen „Ort" in der „intelligiblen Ordnung" findet, während doch „Nichts verhindert, daß die Unterschiede und Bestimmungen von bloß intellgibler Bedeutung als räumliche erscheinen", — jene ganze kosmische Hypothese scheint kaum eine klare Deutung zuzulassen. Ein solcher „intelligibler Ort" der Wesen ohne wahre Ausdehnung und Aeußerlichkeit, welcher dennoch als „räumlicher" erscheinen soll und dessen Gebiet sogar astronomisch die falsche Scheinwelt irdischer Schwere umgiebt, gesellt zwei streng abzuscheidende Erkenntnißsphären auf so paradoxe Weise zusammen, daß die unentwirrbarsten Widersprüche dadurch entstehen. Das Schlimmste aber ist, daß in dieser unklaren und undurchbildeten Begriffsfassung eine der tiefsten Wahrhei-

ten geradezu entſtellt und der Mißkennung preisgegeben erſcheint.

Wem Ausdehnung abgeſprochen wird, dem wird eben damit der durchgreifende Charakter bloßer Gedankenmäßigkeit zugeſprochen: es exiſtirt eben nur innerhalb eines Erkenntniß- oder Vorſtellungsactes; kann aber in dieſer idealen Exiſtenz die höchſte ihm zukommende Realität beſitzen; wir nennen ſie „Wahrheit." Und in dieſem Sinne von einer Intellectualwelt zu reden, in der jedes Weſen ſeine innere Ewigkeit (vgl. S. 495. 96) und ſeinen unverrückbaren „intelligibeln Ort" beſitzt, dafür können die triftigſten ſpeculativen Gründe vorliegen. Eine ſolche aber hat keinerlei unmittelbares Verhältniß zur realen Welt, und einen directen oder indirecten „Uebergang" von der einen in die andere zu ſuchen, außer in dem verſchiedenen Verhältniß, in welches der erkennende Geiſt dabei eingeht, iſt ein vergebliches und ſich ſelbſt widerſprechendes Unternehmen.

Andrerſeits aber iſt mit größter Entſchiedenheit zu behaupten: daß Ausdehnung die Grundbeſtimmung alles Realen als ſolchen ſey; und auch jede höhere, der Schwere und ſtarren Materialität entnommene Welt, ſofern ſie real ſeyn ſoll, muß daran theilnehmen. Aber dieſer nothwendige Begriff eines ausgedehnten Realen ſchließt keineswegs mit gleicher Nothwendigkeit die andern empiriſchen Beſtimmungen in ſich, welche die gewöhnliche Anſicht mit dem Begriff der Raumexiſtenz zu verbinden pflegt, nämlich die Beſtimmungen undurchdringlicher Körperlichkeit und wechſelſeitiger Ausſchließung der Maſſen. Es wäre ohne Zweifel einer der tiefſten und folgenreichſten Entdeckungen des neuen Schelling'ſchen Syſtems geworden, wenn er das philoſophiſche Bewußtſeyn der Gegenwart entſcheidend darüber aufgeklärt hätte, daß zwar Ausdehnung eine innerlich nothwendige und ſchlechthin gemeingültige Grundbeſtimmung alles Realen ſey, daß aber die weitern Eigenſchaften der Undurchdringlichkeit und ſtarren Ausſchließung der Körper nicht daraus folgen, ſondern eine lediglich phänomenale und

die wahre Raumexistenz der Wesen gar nicht ausdrückende Bestimmung ausmachen.

Aber auch über jene Lehre selbst, die freilich ganz noch zu den esoterischen gehört, welche daher von der bisher herrschenden Speculation kaum berührt, vielweniger aufgehellt worden ist, scheint uns Schelling nach den hier vorliegenden Erörterungen noch nicht zu entscheidendem Abschlusse gelangt zu seyn. Woher er historisch den Impuls zu dieser ganzen Auffassung empfangen, ist wohl kaum zu verkennen. Er liegt in der bisher unverstanden gebliebenen theosophischen Lehre, die von J. Böhme ausgebildet und nachher auch von Fr. Baader adoptirt worden ist: daß nur ein Theil (und zwar der dritte) der „ewigen Schöpfung", der Licht- oder Engelwelt, durch den Abfall Lucifers der Finsterniß, dem Gesetze der Schwere und der mechanischen Körperlichkeit anheimgefallen sey. Jenseits dieser „Finsterwelt", welche eben darum bloße Scheinwelt ist, herrschen andere, höhere Existentialbedingungen. G. H. Schubert (in seinem Werke: „die Urwelt und die Fixsterne" Dresden 1822, 2. Aufl. 1839) hat diesen Gedanken weiter ausgeführt und ihn durch astronomische Gründe ausdrücklich zu unterstützen gesucht. Auch Schelling hat diese Grundanschauung völlig sich angeeignet, ohne jedoch, wie wir erachten müssen, das große Ferment der Wahrheit, welches in ihr liegt, zum eigentlich philosophischen Erfunde herausgestalten zu können. Er behauptet gleichfalls die Existenz von höhern idealen Lichtwesen, die uns in räumlicher Vorstellung als eine Sternenwelt erscheinen jenseits dieser Welt der „trägen" Materie (S. 426. 430), in der jedes Wesen aus seinem ursprünglichen (intelligiblen) Orte herausgeworfen, in ein zufälliges Wo gerathen ist, welches nun in ihm stete Unruhe, d. h. Bewegung erzeugt, worin eben der „sinnliche Raum" seinen Grund hat, „dessen Natur die vollkommene Gleichgültigkeit gegen seinen Inhalt ist." Die der Materialität mehr entfremdeten Wesen leiden weniger von dieser Unruhe, welche sie ihrer wahren Stelle entrückt. So die Weltkörper, „die über der Unruhe der beseelten Welt am Weitesten erhaben sind." Diese

Gleichgültigkeit gegen *ihren* Ort, die Heimathloſigkeit, ſteigert ſich nun mit dem Grade der Beſeelung der Weſen, und erreicht im Menſchen ihren Gipfel, der allverbreitet von jeder beſtimmten Oertlichkeit abſtrahiren kann (S. 430). Dies, was offenbar ein Vorzug des Menſchen iſt, das Siegel ſeiner ſelbſtſtändigen, in ſich gegründeten Natur, was auch Schelling mit Nichten in Abrede zu ziehen ſcheint, ſollte doch nach der ganzen Conſequenz der hier vorgetragenen Anſicht vielmehr für das Gegentheil, für das Zeugniß des geſteigerten Abfalls von jener intelligiblen Ordnung gehalten werden.

Wie dem jedoch auch ſey, was iſt nach Schelling der eigentliche Urſprung und Entſtehungsgrund jener abgefallenen Welt, noch dazu wenn wir mit dem Begriffe der Nichtrealität, des „Scheines", Ernſt machen wollen? Mit der Vorſtellung eines „Abfalls" und ähnlicher ſymboliſcher Bezeichnungen, iſt wohl zugeſtändlich philoſophiſch Nichts wahrhaft erklärt, indem nunmehr die Frage ſich erneuern muß, *worin* denn jener Abfall beſtehe und was die *begreifliche* Wirkung geweſen ſey?

Hierüber nun, wie über alle damit zuſammenhangenden Fragen, geſtehen wir einen klaren, vollſtändigen, zugleich in allen Theilen übereinſtimmenden Aufſchluß in Schelling's gegenwärtiger Darſtellung ſo wenig gefunden zu haben, als in der erſten, früheſten, worin er auf die gleiche Anſicht ſchon vorſpielte, in ſeiner Schrift: „Philoſophie und Religion" (1804). Er bekennt ſich zwar, — was Vielen gewiß nicht geringe Ueberraſchung bereitet haben mag, als ſie zuerſt es laſen, — in *dieſem* Punkte ſeiner Weltanſicht zu einem „*ſubjectiven Idealismus*", ausdrücklich in Kantiſchem, nicht in Fichteſchem Sinne (S. 464. 65.); und es wäre damit ohne Zweifel eine entſcheidende Antwort auf die Frage nach dem *Entſtehungsgrunde* jener „abgefallenen" Welt gegeben, ja nach unſerer Ueberzeugung *das ganz Richtige gefunden*, wenn die übrigen Theile der Schelling'ſchen Weltanſicht damit in Uebereinſtimmung zu bringen wären. Aber auch noch allgemeinere Fragen erheben ſich dabei.

Die erste ist: was die eigentliche, in allen Wandlungen, welche die Kantische Lehre bei den Nachfolgern erfahren, standhaltende und nicht zu erschütternde Wahrheit des Kantischen Idealismus sey? Die andere: ob dieser Sinn in die Schelling'sche Gesammtansicht sich willig einfüge oder ob nicht vielmehr die Aufnahme dieses fremden Elementes derselben eine völlige Umwandlung bereite? Die erste Frage namentlich ist von so entscheidender Wichtigkeit für die ganze gegenwärtige Speculation, daß es dem Ref. wohl erlaubt seyn dürfte, an seine frühern kritischen Untersuchungen darüber zu erinnern und ihr Resultat kürzlich auszusprechen*). Denselben Vorzug nämlich, welchen Schelling dem Aristoteles vindicirt, daß jeder Philosoph sein Denken an ihm erproben, „wie an einem Schleifstein wetzen solle", muß die Gegenwart weit füglicher J. Kant zugestehen. Was er eigentlich und in Wahrheit geleistet, hat die philosophische Folgezeit bestätigt und nur immer heller in's Licht gestellt; eben sowohl an den Fehlgriffen, die durch Abweichungen von ihm begangen worden sind, als an den entscheidenden Winken der Orientirung, die man in ihm finden kann und deren Bedeutung noch weit in unsere speculative Zukunft hinausreichen wird. —

Bekanntlich hat der Idealismus Kant's darin seinen Ursprung, daß er Raum und Zeit für aprioriſche, aber *eben darum* für lediglich *subjective* Anschauungsformen des menschlichen Bewußtseyns erklärt. Das Objective ist nicht an sich in Zeit und Raum; es muß nur also *angeschaut* werden nach den aprioriſchen Bedingungen unsers Bewußtseyns. Was daher in den Eigenschaften der angeschauten Dinge von zeitlich-räumlicher Beschaffenheit ist, das ist nichts Objectives, sondern auf die Seite des Subjectiven einzutragen. Nun zeigt sich aber, daß alle in empirischer Anschauung *gegebenen*, wie in den Verstandeskategorieen *denkbaren* Eigenschaften des Objectiven ohne die Formen von Raum und Zeit gar nicht zu fassen sind;

*) Vgl. des Verfassers „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie." 1. Ausgabe 1829. S. 116—192. 2. Ausg. 1841. S. 184—194.

und ſo ergiebt ſich, nach dieſer Prämiſſe ganz folgerichtig und gleichſam wider Kant's Willen, das ungeheuere Reſultat: daß ſchlechthin gar Nichts vom Objectiven theoretiſch erkennbar ſey. Die Dinge „an ſich" ſind unbekannte Größen. Dennoch darf darum der Begriff eines Objectiven überhaupt nicht weggeworfen werden, und Kant hat unſers Erachtens mit vollem Rechte in ſeiner der zweiten Auflage der Kritik hinzugefügten „Widerlegung des materialen oder pſychologiſchen Idealismus" dieſen Punkt auf's Nachdrücklichſte hervorgehoben *). Der in der ganzen Deduction begangene Fehler liegt aber nicht im Ergebniß, noch auch darin, daß, wie Fichte meinte, das Reſultat nur halb gezogen ſey, indem die leere Vorſtellung eines Dinges an ſich hier zurückbleibe; ſondern er liegt in einem faſt unbemerkbaren Verſäumniß des Anfangs, welches nachher in der mit ſo merkwürdiger Conſequenz zu Ende geführten Rechnung freilich zu einem gewaltigen Deficit aufſchwellen mußte.

Kant ſchließt folgendergeſtalt: Was nicht „von Außen", durch Empfindung im Bewußtſeyn „empiriſch gegeben" iſt, das hat ſeinen Grund und Urſprung **bloß** im Subjectiven. Raum und Zeit ſind von dieſer Art; ſie gehen aller Empfindung voran und machen dieſelbe allererſt möglich: ſie ſind reine, urſprüngliche „Grundanſchauungen." Daher ſind ſie einerſeits von ebenſo aprioriſchem, wie andrerſeits von bloß ſubjectivem Charakter. In jenem Wörtlein „Bloß" liegt der unwillkürliche Grund des Irrthums; Kant hatte weit mehr bewieſen, als er ausſprach. Das eigentliche Ergebniß war: daß Raum und Zeit die ſchlechthin nothwendigen (aprioriſchen) Grundbeſtimmungen alles Realen, Anſchau- wie Denkbaren ſeyen, objectiv ausgedrückt: abſolute Grundformen, ſubjectiv: abſolute Grundanſchauungen für alles Reale. Und wie vermöchten ſie denn in Wahrheit letzteres zu ſeyn, wenn ſie nicht in ganz gleicher Weiſe auch jenes, das gemeingültig Objective wären?

*) Kant's Kritik der reinen Vernunft. 5. Auflage 1799. S. 274 ff. vergl. Vorrede S. XXXIX.

Daß mit dieser kleinen, aber nothwendigen Berichtigung ein Idealismus specifisch anderer Art entsteht, liegt am Tage, indem nun das Reale (das „Ding an sich") nicht mehr in eine völlig utopische, so unanschaubare wie unbegreifliche Welt der Raum- und Zeitlosigkeit entrückt, sondern gerade als das absolut Präsente, in den Erscheinungen Allgegenwärtige, Erforschbare festgehalten wird, ohne doch sensualistisch dem Empfindungsinhalt eine reale Bedeutung beizulegen, die er nicht hat. Denn daß der reine Empfindungsinhalt nichts Objectives bei sich führe, darin hat Kant völlig Recht behalten und die gründliche psychologische wie physiologische Forschung hat dies nur bestätigt. Er ist Phänomen eines Objectiven, aber selbst nicht objectiv.

Freilich war es zu Kant's Zeiten noch nicht möglich, den Begriff des objectiven Phänomens von dem des subjectiven bestimmt zu sondern, da dies bis zur Stunde noch nicht durchgreifend geschehen ist. Die „Sinnenwelt" ist objectives Phänomen; bloß subjectives wäre sie alsdann, wenn sie lediglich und durchaus nur aus dem Wesen des Bewußtseyns hervorginge. Jenes war Kant's wahre Meinung; das Letztere Fichte's Behauptung, welcher, auf jenen noch unaufgehellten Unterschied hin, aber sehr mit Unrecht, den Kantischen Idealismus der Halbheit und Inconsequenz beschuldigte, während Kant vielmehr besonnen genug war, trotz jener am Raum- und Zeitbegriffe begangenen Versäumniß, den ihm unentbehrlichen und innerlich geforderten Begriff eines „Dinges an sich außer dem Bewußtseyn", d. h. eines Objectiven, dem Phänomene der Sinnenwelt zu Grunde Liegenden, Realen, nicht aufzugeben. (Damit hängt auch, nebenbei sey es erinnert, das entgegengesetzte Urtheil über die Vorzüge der ersten und der zweiten Ausgabe von Kant's Kritik der reinen Vernunft zusammen. In der ersten, behauptete Fichte und Schopenhauer nach ihm, sey von Kant sein Idealismus viel entschiedener, mithin consequenter, ausgesprochen worden, als in der spätern Ausgabe, wo er, wie Schopenhauer dies sich auslegt, aus Schwäche und Menschen-

furcht eingelenkt habe. Wir finden in beiden Redactionen der Kritik nicht „verſchiedene Idealismen", ſondern eine und dieſelbe Grundanſicht; in jener allerdings noch friſcher und energiſcher ausgeſprochen, als in der zweiten, aber ſachlich in keiner andern Weiſe, während die zweite einzelne Wendungen und ganze Ausführungen, welche eine falſche (ſubjectiviſtiſche) Deutung erhalten hatten, mit andern unzweideutigern Ausdrücken vertauſcht hat *).

So iſt nun auf's Eigentlichſte die Stätte und der geheime Quellpunkt jener „außergöttlichen Welt" entdeckt: ſie iſt die Wirkung unſerer Verſinnlichung, ſie entſteht auf dem Augpunkte unſeres Sinnenapparates. Nur für dieſen wird die Welt der realen Weſen, ihrer raum- und zeiterfüllenden Wechſelwirkungen und Ereigniſſe zum Phänomene einer Körperwelt; nur darum iſt der Geiſt genöthigt, ſtatt das Reale in unmittelbarer Anſchauung (intuitiv) zu beſitzen, auf dem Umwege des Denkens (discurſiv) durch eine Reihe vermittelter Schlüſſe zu deſſen Wahrheit zu gelangen. Darum überhaupt, dürfen wir ſagen, iſt nach dem Looſe dieſer endlichen Welt Mühe und Irrthum vor die Pforte der Wahrheit geſtellt. Denken und ſinnliche Anſchauung ſtehen einander getrennt gegenüber; wir können nur mittelbar (radio indirecto) die Wahrheit erkennen, und an die Stelle der Intuition iſt Erforſchung getreten. Aber nicht völlig ſcheint jene uns geraubt; denn merkwürdiger Weiſe durchdringt ſie in einzelnen plötzlichen Strahlen unſern Geiſt, eine innere Welt überſinnlicher Beziehungen auf's Eigentlichſte ihm „offenbarend." Und ſo iſt durch jene Thatſache zugleich der Begriff der Offenbarung, eines Eintritts von Intuitionen jenſeitiger Verhältniſſe, für eine erſchöpfende Erkenntnißlehre ein ſehr wichtiger und unentbehrlicher geworden.

Allerdings liegt hier noch ein weiter Spielraum neuer Un-

*) Ref. hält den ganzen Streitpunkt durch Hartenſtein's Abhandlung über dieſen Gegenſtand bei Gelegenheit ſeiner Sonderausgabe von Kant's Kritik der reinen Vernunft (Leipzig 1853) für vollkommen entſchieden und erlaubt ſich auf eine beurtheilende Anzeige derſelben von H. Ulrici in dieſer Zeitſchrift (Bd. XXIII. S. 312—318) zu verweiſen, welcher er in allen Stücken beitreten muß.

terſuchungen und ungelöſter Fragen, deren Stätte entdeckt zu haben, wir gerade als die große weltgeſchichtliche That Kant's bezeichnen müſſen, in deſſen Pfaden zu wandeln und jene Unterſuchung um einen Schritt weiter geführt zu haben auch für uns die Zuverſicht erzeugt, auf rechtem Wege zu ſeyn. Will man jene phänomenale Welt mit Schelling das Werk eines „Abfalls" nennen, ſo vergeſſe man nur nicht, daß ſie dies lediglich in idealem Sinne ſey. Es iſt durch ihr „unvorhergeſehenes" Entſtehen realiter Nichts verrückt im Grundweſen der Dinge. Auch iſt jene Scheinwelt nicht außer der realen, gleichſam ein neben ſie hinfallender Schein, ſondern das nothwendige objective Phänomen, welches durch die realen Dinge in unſern Geiſt geworfen wird zufolge der eigenthümlichen Form ſeiner Verſinnlichung, die aber nichts innerlich Dauerndes, vielweniger ein Unbedingtes in ſich ſchließt. (Es iſt derſelbe Begriff, den Kant und ſeine Schule, freilich unvollſtändig, weil bloß negativ und ohne den eigentlichen nähern Hergang dabei zu entwickeln, „die urſprüngliche Einrichtung unſeres Erkenntnißvermögens" nannten.) Das „Erdgeſicht", wie unſere Anthropologie es heißt, die „Figur dieſer Welt" wie Schelling in einer Stelle voll kühnen Tiefſinns es bezeichnet *), iſt durch und durch nichtig und vergänglich. Auch darin ſind wir mit Schelling einverſtanden, daß ſie erweislich mit dem Tode uns entſchwindet; denn dieſer iſt gerade die Entſinnlichung unſers Weſens. Aber damit iſt in Wahrheit nichts entſchwunden, weder in uns, noch außer uns, oder in der Welt des Realen verändert, ſondern wir ſind nur, von dieſem Bilde der Vergäng-

*) S. 467. 68. „Bemerken Sie wohl: „„Die Figur; (alſo dieſe Welt iſt überhaupt nur eine Figur, eine Geſtalt), die Figur dieſer Welt vergeht"" — die Welt geht vorbei (wie ein Schauſpiel oder wie ein vorüberziehendes Heer) ſammt ihrer Begierde, d. h. der Begierde, der Sucht, in der ſie allein ihr Seyn hat; ihr ganzes Weſen iſt Begierde, nichts anderes. Das ſind Ausſprüche des neuen Teſtaments, und wenn eben daſſelbe die ſichtbare Welt dieſe Welt nennt, ſo liegt deutlich die Meinung zu Grunde, daß ſie die mit dem gegenwärtigen menſchlichen Bewußtſeyn geſetzte und wie dieſe vorübergehende iſt."

lichkeit befreit, in die Welt des wahren und eigentlichen Seyns ein- oder zurückgekehrt. Hiermit nun ſcheint wirklich jenes „finſtere Geheimniß“, wie es einſt F. H. Jacobi im Gefühle theoretiſcher Zerknirſchung nannte, gelöſt, das Geheimniß „von der Entſtehung des Endlichen, Sinnlichen, der Realität uns Entfremdenden.“ Nicht wahrhaft geſchieden ſind wir von der Welt ewiger, unvergänglicher Dinge; vielmehr ſtehen und wirken wir mitten unter ihnen, und wir ſelbſt ſind gleichen, unvergänglichen Weſens. Nur auf dem Augpunkt unſers ſinnlichen Bewußtſeyns bilden ſie die Configuration vergänglicher Erſcheinungen, deren innere Veränderung wir ſinnlich nur lückenhaft unterbrochen, in unwahrem Zeitverlaufe, deren innerlich ausdehnende Wirkung wir ſinnlich nur roh und oberflächlich (als materielle Maſſe) gewahren können, und deren ſinnlich aufgefaßte Cauſalitätsverhältniſſe gleichfalls unwahr und lückenhaft ſind. Die Hume'ſche Kritik des Cauſalitätsverhältniſſes hat immer noch ihre Wahrheit für alles ſinnliche Geſchehen und alle äußerlich ſinnlichen Zuſammenhänge. Der Idealismus und die Kritik des ſinnlichen Erkenntnißinhaltes ſind wieder völlig in ihre Rechte eingeſetzt, nicht aber um bei dieſer Negation ſtehen zu bleiben, ſondern um dem Realismus ſeinen ſichern, fortan unbeſtrittenen Boden zu bereiten.

Der Umſtand nun, daß Schelling, in directem Gegenſatze gegen die früher einſeitig behauptete Identität des Endlichen und Unendlichen, jetzt wenigſtens in gewiſſer Art zur entgegengeſetzten, einzig gründlichen und an ſich unabweislichen, zugleich aber das ganze menſchliche Bewußtſeyn um eine Stufe erhöhenden Wahrheit ſich bekennt, und mit der ganzen Tiefe der Penetration und Höhe der Geſinnung, welche alle ſeine Geiſteswerke adelt, zum energiſchen Vertreter derſelben ſich macht; — dies und dies allein halten wir für die bedeutungsvolle That, die auch jetzt ſein Wiederhervortreten uns als heilbringend bezeichnen läßt; und perſönlich begrüßen wir dieſe Uebereinſtimmung als den glücklichſten factiſchen Erweis von der innern Wahrheit dieſer Grundanſicht. Auch daß Schelling hierbei an Kant's Idea-

lismus, freilich in einer innerlich nicht genugsam motivirten Wendung, anknüpft, zeugt deutlich für das tiefdringende Verständniß seines großen philosophischen Vorgängers, dessen wichtigstes Vermächtniß er dadurch der Vergessenheit hat entziehen helfen. Auch die weitere daran sich anknüpfende Entwicklung des Wortsinnes von μακάριος, glückselig: daß nur derjenige so zu nennen sey, dessen „Herz" (κέαρ) zur Ruhe gekommen und von einem ewigen Geistesgehalte andauernd erfüllt, Sich Selbst zu vergessen vermöge: diese Entwicklung müssen wir als eine der anziehendsten und tiefgeschöpftesten des sonst so reichhaltigen Werkes erklären (S. 474. 75).

Um so nöthiger erscheint es uns jedoch, im Interesse jener hohen Wahrheiten alle trüben Elemente davon abzuscheiden und vor Allem festzustellen, was darin zu voller, unzweifelhafter Evidenz gebracht und was noch von hypothetischer Natur sey. In Bezug auf Schelling ist, wie schon bemerkt, diese Frage nicht durchaus leicht und sicher zu beantworten, weil seine Erklärungen darüber sich dem völligen Verständniß und einer durchgreifenden Consequenz zu entziehen scheinen. In Bezug auf „diese" Welt, die sinnliche, nennt er sich subjectiven Idealisten und das Entscheidende dieses Zugeständnisses haben wir anerkannt. Dennoch tragen die schon angeführten Stellen, in denen er seine kosmologische Hypothese entwickelt, ein ganz realistisches, kein idealistisches Gepräge. Es erscheint wirklich so, als wenn die „Licht"- und die „materielle" Welt real außer einander zu denken wären, nicht also, daß die materielle Welt nur die durch unser versinnlichtes Bewußtseyn verdunkelte Lichtwelt selber sey. Ebenso wenig erklärt er die Entstehung der physischen Materialität (im Gegensatz der „metaphysischen", wahren) auf idealistische, sondern ganz nur auf realistische Art (S. 426). „Was in einer ihm natürlichen Bewegung aufgehalten wird, tritt in sich selbst zurück, ohne daß die vorausgegangene Bewegung dadurch vernichtet wird. Die natürliche Mitte dieser beiden Bewegungen, des Vor- (dem Ziele zu) und des Zurückgehens, ist die Ausdehnung, die nächste Stufe nach der reinen Materialität."

Dieſe nennt er an andern Stellen die „metaphyſiſche“, in welcher jedes Weſen für ſich beſteht, ohne jedoch die andern auszuſchließen, in der „kein Raum war, den Jedes für ſich mit Ausſchließung der Andern hatte, ſondern nur ein untheilbares Seyn, ſo zu ſagen, nur Ein Punkt, aber in dem doch intelligibler Weiſe Alles begriffen und an ſeiner Stelle war“ (S. 428). Im „Sichſelbſtwollen“ jedes Weſens liegt aber der Grund jener Ausdehnung, durch welche es „ſeinen Raum für ſich zu nehmen und alles Andere davon auszuſchließen ſucht.“ So entſteht der „ſinnliche Raum“ und die Sinnenwelt, in der „Jedes ſeiner urſprünglichen Ordnung entrückt iſt.“

In dieſer offenbar ganz realiſtiſchen, nicht idealiſtiſchen Deduction ſind nun außerdem noch, wie wir erachten müſſen, mancherlei wohl von einander zu ſondernde Elemente concrescirt, deren ſchärfere Gliederung und abgeſtufte Betrachtung dem Ganzen erſt Wahrheit verleihen kann. Schon im Vorigen haben wir gezeigt, daß jener „intelligible Raum“ und die „metaphyſiſche“ Materiatur der Dinge, welche jede „Ausdehnung“ und jedes „Fürſichſeyn“ derſelben ausſchließt, wenn ſie überhaupt denkbar ſeyn ſollen, ausdrücklich ihre Realität negiren und nur das ideale Vorbild einer Welt bezeichnen können, wie es die Thätigkeit eines erkennenden Geiſtes entwirft.

So erhalten wir als erſten Moment einen vorwirklichen Gedankenkosmos, der zu Raum und Zeit in gar keinem realen Verhältniſſe ſteht, wiewohl beide als ſchlechthin nothwendige Formen alles Realen im Syſteme ſeiner ewigen Gedanken allerdings mitgeſetzt ſind. Daß Schelling dieſe ideale Begriffswelt der ewigen Weltformen in ihrer Reinheit und Ganzheit zum ſtrenggeſchloſſenen Inhalte ſeiner „negativen Philoſophie“ hätte machen ſollen, iſt ſchon gezeigt worden, ingleichen, daß der „Uebergang“ von ihr aus in die reale Welt kein objectiver Uebergang, wie es bei Schelling erſcheint, ſondern lediglich ein Fortſchreiten des erkennenden Subjects von einer, der ontologiſchen, Erkenntnißweiſe, in die andere, die realphiloſophiſche, ſeyn könne.

Wir kommen zum zweiten Momente. Schelling findet im „Sichselbstwollen" jedes Weltwesens den eigentlichen und letzten Grund seiner Ausdehnung; und hierin müssen wir wiederum einen jener tiefen Blicke des Genius erkennen, deren Reichthum gerade Schelling's eigenthümliche Begabung ausmacht, ohne daß es ihm in gleichem Maße gelungen wäre, strengwissenschaftlich sie zu verwerthen. Er hat mit jenem Worte den innersten metaphysischen Grund des Raums, aber zugleich auch der Dauer (der innern, wahrhaften Zeit) aufgedeckt. Das Sichrealisiren, Selbstbehaupten jedes Wesens macht es zum Zeiträumlichen; in beiden unabtrennbaren Bestimmungen ist nur das absolute Sichquantitiren alles Realen, Qualitativen ausgesprochen. Mit diesem Begriffe der „Ausdehnung" ist jedoch keineswegs, wie Schelling behauptet, zugleich die Form der schlechten Endlichkeit oder „Scheinwelt", die wechselseitige Ausschließung der Wesen gesetzt. Durch das raumsetzende „Sichwollen" (um bei dieser halballegorischen, aber prägnanten Bezeichnung stehen zu bleiben) giebt eben damit das eine Reale auch Raum (oder Blöße) dem andern, qualitativ oder innerlich es ergänzenden, um nun in vollständige oder theilweise Wechseldurchdringung mit ihm zu treten. Das Sichwollen ist zugleich Ergänzungs-Bedürfniß, schließt „Wollen" (Suchen) des Andern ein; Beides ist schlechthin unabtrennbar von einander, und erst hierin ist das Geheimniß des endlichen Daseyns vollständig ausgesprochen, weil es auf die durch Alles hindurchwaltende, innerlich harmonisirende Einheit hinweist. Daß aber der Grund alles endlichen Sonderdaseyns, aller Creatürlichkeit solchergestalt auf „Wollen", Selbstrealisation, Sicherheben aus seinem Wesensgrunde, beruhe, darin haben wir allerdings eine jener tiefen Wahrheiten zu erkennen, welche Schelling seit seiner Abhandlung über die Freiheit zur erneuerten Anerkenntniß gebracht. Zur erneuerten, sagen wir, weil er selbst und wir Alle diese große Einsicht zuerst dem Tiefblicke eines Jacob Böhme verdanken. — In diesem Willensprincip als solchen dürfen wir jedoch keineswegs zugleich das Princip

des Sichlosreißens von der Einheit finden wollen. Jener „Selbſtſchöpfungswille“ der Dinge iſt urſprünglich geſund und die Wurzel aller kräftigen Luſt und Freude ihres Daſeyns, weil und ſo lange er der durchgreifenden Einheit ſich nicht verſchließt, welche eben in ihnen das geſunde und urſprüngliche Ergänzungsbedürfniß, die Hingabe an das Andere rege erhält. Dies Geſetz gilt im Phyſiſchen, wie im Organiſchen und Ethiſchen; und ſo wird es vollkommen erklärlich, daß die Möglichkeit eines Umſchlagens des Selbſtwillens in die Selbſtſucht, d. h. der Entartung und des Böſen, in jedem Weſen deſto größern Spielraum gewinnt, je tiefer und bewußter ſein Selbſtwille und je größer der Umfang (die Forderung) ſeiner Ergänzungen iſt: daher erſt im Menſchen die an ſich univerſale Möglichkeit der Selbſtverhärtung oder des Böſen in ihrer ſichtbaren Geſtalt und Breite hervortreten kann, ohne darum, wie von Schelling geſchieht, den menſchlichen Geiſt oder das Ich zum Erfinder des Böſen, zum Grunde des Abfalls der ganzen Natur zu machen. Doch bekennen wir das Gefühl der Unbehaglichkeit, mit ſo allgemeinen Andeutungen hier uns begnügen zu müſſen, zumal da wir hoffen dürfen, durch eine ausführliche, metaphyſiſche und pſychologiſche Darſtellung der Lehre vom Böſen (in der „ſpeculativen Theologie“ und in der „Ethik“) jene wichtige Frage ihrem Abſchluß näher gebracht zu haben.

Aus gleichem Grunde müſſen wir auch Schelling's Satz: „Der unergründliche Act der Willensthat, durch den das Ich entſteht, ſey der nämliche, durch den für daſſelbe dieſe Welt — die Welt außer der Idee — geſetzt iſt“ (S. 464. 66), für ungenügend, ja für irreführend erklären. Es iſt vollkommen begreiflich uud bei andrer Gelegenheit vollſtändig nachgewieſen (in unſerer „Anthropologie“), wie auf dem Standpunkte des Sinnenapparates die phänomenale Umbildung jener realen Welt, das „Erdgeſicht“, ſich geſtalten müſſe; aber unverſtändlich wird die Sache, wenn eine Willensthat des Ich und zwar die eines abgefallenen Willens dabei hineingezogen wird. Mit unvermeidlicher Conſequenz entſteht daraus jene trübe ascetiſche

Ansicht von der Sinnenwelt, welche theoretisch wie praktisch gleich ungenügend bleibt. Theoretisch übersteht sie, wie jene phänomenale, im menschlichen Bewußtseyn sich bildende Welt zugleich darin den Ausdruck der Schönheit empfängt, so gewiß die bloß mathematischen Verhältnisse unter den realen Wesen durch den Geist und für ihn mittels der Sinnenauffassung zu einer Welt des reichsten Licht- und Farbenschmuckes und entzückenden Wohllautes erhoben werden. Praktisch entsteht daraus jene Abstracte Entsinnlichung, jenes naturfeindliche Fliehen des Genusses, statt ihn zur freien Schönheit geistiger Erfrischung zu steigern. Allerdings ist die gesammte „Sinnenerscheinung" nichts Reales, noch Definitives; sie ist eine der möglichen Weltauffassungen, und sicherlich nicht die höchste oder eindringendste; auch bleibt, dies in unzweifelhafter Klarheit zu erkennen, eine der wichtigsten Errungenschaften menschlicher Erkenntniß. Aber selbst diese Welt ist so göttlicher Schönheit und Weisheit voll, daß sie nichtsdestoweniger als „Kosmos", als Vernunftsystem angesprochen werden muß, überhaupt als eine von Gott „gewollte" und gesegnete, nicht „außergöttliche." Ja wir müssen urtheilen, daß Schelling durch diese Lehre von einem realen Abfall des menschlichen Geistes und einer wirklich „außer Gott gerathenen" Welt das Resultat seiner Lehre sich selber degradirt habe, indem er nun genöthigt ist, jener realen Gottentfremdung eine ebenso reale Wiederbemächtigung durch Gott entgegenzustellen, so daß, was wir im Vorigen schon beklagten, die Erlösung der Menschheit durch Christi Erscheinen und Alles, was mit jener großen, geistig ethischen Grundthatsache zusammenhängt, in unwillkürlicher Herabstimmung den schiefen Sinn eines Naturvorganges, eines kosmischen Selbsttheilungsprozesses in Gott erhalten hat.

Dieser Mangel im Endresultate hängt indeß tiefer, als man auf den ersten Blick meinen sollte, mit dem methodologischen Grundgebrechen zusammen, dessen wir schon wiederholt gedachten; ja er reicht auf diese Weise bis in die allerersten Anfänge der Schelling'schen Lehre zurück, bis in sein „Identitäts-

ſyſtem." Wenn er damals es ausſprach: daß über die Natur philoſophiren nichts Anderes hieße, als ſie „ſchaffen", d. h. ihre Selbſtſchöpfung im nachconſtruirenden Gedankenproceſſe wiederholen: ſo war dies eigentlich nur die Uebertragung des Selbſtconſtructionsproceſſes, den Fichte's Wiſſenſchaftslehre am Bewußtſeyn vollziehen wollte, auf das abſolute Subject-Object. Die Nachconſtruction des Bewußtſeyns wurde hier ohne Weiteres zur Nachconſtruction des ganzen Univerſums in der „abſoluten Vernunft" geſteigert, die unüberſchreitbare Schranke des Subjectiven überſprungen *).

Jene Aufgabe konnte ohne beſondern Erweis als erreichbar bezeichnet werden; denn das menſchliche Bewußtſeyn iſt ſich ſelber immanent und ſo wird ein ſolcher Gedankenproceß an ſich ſelber begreiflich. Nicht ſo dieſe Steigerung der Aufgabe bei Schelling. Schon hier mußte die Frage ſich erheben nach der Möglichkeit einer ſolchen nachſchöpferiſchen Selbſtconſtruction des abſoluten Princips im menſchlichen Denken. Denn daß Schelling's „intellectuelle Anſchauung" ein großartiges, aber unbewieſenes Poſtulat ſey, kam bald an den Tag. Die wiſſenſchaftliche Begründung dieſes Poſtulats, die Antwort auf jene Frage ſollte bekanntlich Hegel's „Phänomenologie des Geiſtes", ja ſein ganzes Syſtem ſeyn. Wir brauchen an die ſpätern, gegen Hegel gerichteten umſtändlichen Verhandlungen über dieſen Punkt nicht zu erinnern. Als Geſammtreſultat derſelben ergab ſich: daß nur auf pantheiſtiſchem Standpunkte, dem Göttliches und Menſchliches ſchlechthin zuſammenfallen, ohne handgreifliche Inconſequenz die ungeheuere Behauptung gewagt werden könne, das menſchliche Denken ſey dem göttlichen identiſch zu erachten,

*) In dem ſchon erwähnten „Briefwechſel" zwiſchen beiden Denkern ſind die Briefe beſonders auszuzeichnen, in denen Schelling dieſe „Erweiterung der Wiſſenſchaftslehre" Fichte'n eindringlich zu machen ſucht, und die Antworten, die dieſer darauf giebt, in welchen er jenen unabläſſig darauf hinweiſt, daß jedes Seyn nur in einem Denken für uns exiſtire, jedes Objective nur in Bezug auf ein Subject. Eine künftige Geſchichte der Philoſophie wird wohlthun, dieſe erſten Anfänge einer nachher vielverhandelten Grunddifferenz wohl im Auge zu behalten.

daß mit Einem Worte Theocentrisches und Anthropocentrisches ununterscheidbar sich decken. Wenn aber das pantheistische Princip widerlegt ist, fällt auch jene behauptete Identität dahin und es entstehen ganz neue methodologische Fragen. Nun hat aber Schelling in seiner neuesten Philosophie demselben gründlich und entschieden abgesagt; ja er accentuirt jetzt den Unterschied des menschlichen Geistes vom göttlichen, — sein Außergottseyn — in einem Grade, welchem beizutreten wir Anstand nehmen. „Der natürliche Mensch weiß Nichts von Gott; durch sinnlich vernünftige Erkenntniß kann er sich nicht zu ihm erheben. Er gewinnt Kunde von ihm nur durch (historische) Offenbarung." So lauten jetzt die mit gleicher Zuversicht vorgetragenen, der allgemeinen Grundansicht nach diametral entgegengesetzten Aussprüche. (Der allgemeinen Grundansicht nach — sagen wir; denn allerdings könnte, was Schelling in früherer Zeit von der „absoluten Erkenntnißart" und von der Nothwendigkeit behauptete, „durch Abbrechen von der endlichen Causalreihe" sich zu ihr zu erheben, nach dem ersten oberflächlichen Anschein in analogem Sinne gedeutet werden, während eine tiefere Erwägung sagen muß, daß durch sie jener pantheistische Grundgedanke gerade bestätigt wird). Nun er aber diesem einmal für immer abgesagt hat, muß er auch die vollen Consequenzen des neuen Standpunktes über sich nehmen. Hier jedoch wirft eine einzige Frage den stolzen Bau des neuen Systemes in Trümmer. Es ist die ganz einfache: wie er auch nur auf's Entfernteste das Recht begründen könne, jenen theogonischen Proceß in Gott erlauscht zu haben, der ihm jetzt völlig an die Stelle des alten Selbstobjectivirungsactes des absoluten Subject-Objectes getreten ist? Denn auch er muß zugestehen, daß sein Philosophiren gleich dem aller menschlichen Denker, den Standpunkt „sinnlich-vernünftiger Erkenntniß" nicht überschreiten, nicht in Offenbarungen sich bewegen könne; daß insbesondere noch der wissenschaftliche Apparat jener theogonischen Construction nur die wohlbekannten naturphilosophischen Begriffe seyen, welche

ihm urſprünglich und ganz mit Recht ihr Gegenbild lediglich in der diesſeitigen Welt finden ſollten.

Zu behaupten endlich, daß die Offenbarungsthatſachen des Alten und Neuen Teſtaments, um ſpeculativ erklärt zu werden, mit Nothwendigkeit auf einen ſolchen überzeitlich göttlichen Proceß, auf „Spannungen der Potenzen", zurückſchließen laſſen, möchte, von dem Gewagten der Behauptung an ſich ſelber abgeſehen, auch darum für Schelling unſtatthaft ſeyn, weil er gerade den Haupttheil dieſer Begründung der „negativen Philoſophie" zuweiſt, welche das rein Rationale entwickelnd vom göttlichen Offenbarungsinhalte noch keine Kunde nimmt. Wenn Schelling daher unbegründeter und unkritiſcher Weiſe noch immer auf den theocentriſchen Standpunkt ſich ſtellt und den vorweltlichen Selbſterzeugungsact Gottes glaubt nachconſtruiren zu können: ſo erweiſt ſich dies als die letzte, ſich ſelber mißverſtehende Steigerung des alten idealiſtiſchen Grundgedankens, welcher ſchon einmal, in der Naturphiloſophie, ſich überſtürzt hatte. Es iſt die vormalige Willkür mit noch potenzirteren Prätenſionen, die am Allerwenigſten vor „der Zucht des Kantiſchen Geiſtes", welche Schelling uns jetzt empfiehlt, die Probe beſtehen kann. Wir unſerer Seits ſtellen uns wirklich unter dieſelbe, wenn wir den anthropo- (kosmo-) centriſchen Standpunkt als den allein erreichbaren anerkennen und behaupten, daß Gott durchaus nicht in ſeinem *Anſich*, ſondern nur indirect und mittelbar, an der Beſchaffenheit der Weltthatſachen, für uns erkennbar ſey. Damit ſind wir aber auch im Stande, die eigentlichen *Offenbarungsthatſachen*, auf welche Schelling unter unſerer vollſtändigen Beiſtimmung ſo entſcheidenden Werth legt, zu ihrem Rechte gelangen zu laſſen, ohne jene fremdartige, metaphyſicirende Deutung ihnen beizumiſchen. Hierüber wird uns ſpäter noch ein Wort zu ſagen erlaubt ſeyn.

Nach dieſer durchgreifenden Erörterung bleibt uns nur Weniges übrig, um die Charakteriſtik von Schellings negativer Philoſophie und ihres Verhältniſſes zur poſitiven zu vervollſtändigen.

Nachdem (in Schellings Ableitung) das Ich durch die Erhebung des Willens Princip einer außergöttlichen Welt geworden ist, bezeichnet er als letztes Ziel der ganzen Bewegung, daß dasselbe „wodurch immer“ dazu gebracht werde, sich selbst wieder zur Potenz, zum Nichtprincip zu machen. Wie dies geschehe, zeigt nun Schelling durch eine Art von Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseyns, welche zugleich den allgemeinen Culturstufen der Menschheit entsprechen soll. In dieser Entwicklung können wir große, treffende Gedanken, Tiefsinn und religiösen Ernst verehren, ohne im Mindesten vor dem Willkürlichen und Lückenhaften des ganzen Gedankenzusammenhanges, wie vor dem unkundig Absprechenden einzelner Behauptungen die Augen zu verschließen. (Was er namentlich über die Bestimmung des Staats als bloßer Zwangsanstalt und wider die neuern „Staatsideale“ und das „Vernunftrecht“ sagt, dies läßt sich auf das Billigste und Schonendste nur dadurch erklären, wenn man urtheilt, daß er über jene Gegenstände kein gründliches Nachdenken sich gegönnt habe. Eben dahin gehört auch, nur nach anderer Seite hin, seine Hypothese von den Menschenracen, in denen er eigentlich nur — denn seine sachlichen Gründe sind von sehr bestreitbarer Beschaffenheit *) — um die orthodoxe

*) Um dies Urtheil zu motiviren, verweise ich u. A. auf das so eben erschienene Werk von A. Fr. Pott („Die Ungleichheit menschlicher Rassen, hauptsächlich vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte; ein ethnologischer Versuch“, Lemgo 1856), in welchem dieser ausgezeichnete Sprachforscher dem Franzosen Gobineau gegenüber, der ähnlich, wie hier von Schelling geschieht, die absolute Unterordnung der schwarzen und gelben Race unter die weiße behauptete, aus dem ganz neuen und treffenden Gesichtspunkte der Sprachbildung eines Volkes das Gegentheil erweist und namentlich in Bezug auf die Negerrace alle die Vorurtheile widerlegt, zu denen der oberflächliche Anschein oder eine dem Vortheil angepaßte Theorie immer wieder zurückkehrt. Daß bei Schelling die innersten Motive zu dem von ihm behaupteten Gegensatze des Einen „göttlichen“ Geschlechts und der vielen „natürlichen“ Geschlechter in der Menschheit von anderer und tieferer Art sind („Vorlesungen“ S. 500 ff.), versteht sich von selbst. Es ist außer den angeführten theologischen Gründen besonders seine allgemeine Theorie, daß Alles im Universum nach Obenhin sich zuspitzen, „in's Enge gehen“ müsse, welche ihn zu dieser Auffassung veranlaßt.

Anſicht von Adam als einzigem Menſchenvater und vom Paradieſe zu retten, eine Art von Mittel- und Uebergangsform zwi-

---

Ebenſo iſt er der Schwierigkeiten eingedenk, welche mit der phyſiſchen Abſtammung des Menſchengeſchlechts von Einem Paare nnd mit der angenommenen Verbreitung deſſelben von Einer Gegend her verbunden ſind. Dennoch ſoll die „höher beglaubigte Wahrheit" in wörtlichem Sinne Recht behalten, „daß aller Menſchen Geſchlechter, die auf der Erde wohnen, nur von Einem ſtammen", dem erſten Menſchen, „durch den der Tod und die Sünde in die Welt gekommen, aber von dem auch der göttliche Funke, der Geiſt der Freiheit und Selbſtſtändigkeit auf alle Geſchlechter, je nach ihrer Empfänglichkeit, ſich fortleitete" (S. 509. 510). Indeß ſcheint er uns den in dieſer Ueberlieferung liegenden Sinn bis in's Bedenkliche überſpannt zu haben. Sie kann an ſich nur bedeuten, was auch durch Hiſtorie wie durch Anthropologie beſtätigt wird: daß es nur Einen Culturmittelpunkt der Menſchheit gegeben habe, daß nur Einem Menſchenſtamme es verliehen geweſen, culturſchöpferiſch zu ſeyn, während alle andere Racen dieſelbe aus zweiter Hand, von jenem Mittelpunkte her und durch Verbreitung dieſes Stamms empfangen ſollten. Aber eine ſo falſche als unnöthige Folgerung ſcheint es uns zu ſeyn, die übrigen Racen oder wenigſtens einzelne, deßhalb um eine ganze Stufe niedriger, unter das Niveau des eigentlich Menſchlichen zu ſtellen; denn eine abſolute Unempfänglichkeit gegen Sittigung und Cultur iſt unſers Wiſſens auch bei den äußerlich roheſten Stämmen noch nirgends unzweifelhaft nachgewieſen worden. Aber auch der ſchwächſte Grad von Empfänglichkeit für ein Geiſtiges ſetzt urſprünglichen, wenn auch tief verborgenen Beſitz deſſelben voraus, ſo gewiß der Menſch nur das empfangen kann, was in der Tiefe ihm ſchon angehört. So würde ſich hier, jedoch in breiteſten Culturabſtänden, nur wiederholen, was wir auch im Einzelnen als das nothwendige Geſetz alles Geiſteslebens betrachten müſſen: der Gegenſatz von Productivität und Empfänglichkeit, — was dennoch nur einen gradweiſen, keineswegs einen ſpecifiſchen Unterſchied geiſtiger Begabung begründet; — und das zweite Grundgeſetz: daß jeder Culturfortſchritt, jede neue Offenbarung der Ideen zuerſt nur die einzelne Perſönlichkeit ergreifen, und von dieſer aus, zunächſt in den verwandteſten Geiſtern zündend, ſich verbreiten kann. Dürften wir daher in der moſaiſchen Erzählung eine Urkunde über die Schickſale und Verbreitung jenes älteſten Culturſtammes der Menſchheit ſehen, — womit vortrefflich übereinſtimmt, daß wir uns ſelbſt nach dieſer Erzählung (wie auch Schelling mit Recht erinnert) die damalige Erde nicht als menſchenleer denken dürfen, ſondern als bewohnt von noch uncultivirten Geſchlechtern (vgl. Genes. 4. 14—17) —: ſo würde uns nur im erſten Urbilde entgegentreten, was in der älteſten Geſchichte ſich ſtets wiederholt hat, die Verbreitung von Religion, Geſetzgebung und Cultur ſammt Staatenbildung durch das Eintreten von Heroengeſchlechtern unter noch rohe, aber

schen den höhern Thieren und dem eigentlichen Menschen erblickt. Da wir erwarten, daß diese Willkürlichkeiten in gewissen gegenwärtig herrschenden Bildungskreisen die größte Beistimmung finden und als ein Beitrag zur nöthigen „Bekehrung" der Philosophie begrüßt werden dürften, andrerseits jedoch, von der Autorität eines so großen Namens vertreten, der Philosophie selbst in den Augen der Mehrzahl zum Schaden und Unglimpf gereichen werden: so eilen wir, wenigstens unsererseits von solchen Bestrebungen uns loszusagen, in denen die wahre, objective Forschung ganz und gar verkümmern würde.)

„Was nun thut der Geist in der Welt"? — „Die Seele", aus welcher das Wesen des Menschen genommen, ist an sich schon Wissenschaft, aber die materiell vorhandene, noch nicht in's Bewußtseyn erhobene. Die Erhebung zur actuellen Wissenschaft geschieht im Geiste des Menschen. Es ist sein Geschäft, die Welt zu erkennen, „um von ihr frei zu werden." Dies natürliche Erkennen und mit ihm der natürliche Mensch „weiß Nichts von Gott." Er benutzt seine Weltkunde vielmehr dazu, sein Seyn zu erhalten, sein Wohlseyn zu steigern (S. 527). Hier aber stößt er alsbald auf innere Schranken, die aus seiner Individualität entspringen und auf ursprünglicher Ungleichheit beruhen. Diese hat jedoch einen vorzeitlichen Grund. Sie beruht darauf, daß A^{o} oder die Seele, aus der das Menschenwesen genommen, das ganze Seyende nach allen Stufen und Unterschieden in sich enthält, nur aber in eminenter Potentialität. So entsteht für die menschlichen Individuen eine Stufenfolge, „deren Glieder von verschiedenem Werthe sind, je nachdem sie von dem Letzten, das Zweck ist, näher oder entfernter abstehen", oder „je nachdem der Stoff zu ihnen näher oder entfernter vom Mittelpunkte genommen,

---

der Cultur zugängliche Menschenstämme. Ja dieser Proceß setzt sich bis in die Gegenwart fort und erstreckt sich über die ganze Erde: unsere Missionare und Heidenbekehrer bemühen sich wenigstens jenen alten Culturheroen es gleichzuthun, indem sie das Licht des Evangeliums zu allen Völkern tragen.

d. h. je mehr in ihnen das Gemeinſame lebt, oder je mehr ſie bloß für ſich, für ihre individuellen Zwecke, für ihre Erhaltung thätig ſind" (S. 529). Daraus ergiebt ſich eine Ungleichheit „nach innerm Werthe" unter den Menſchen, wonach „von der Geburt her" die Individuen alſo von einander verſchieden ſind, „daß das Eine herrſcht, das Andere beherrſcht wird." Dies iſt für Jeglichen ſein „angebornes, natürliches Recht", welches zu überſchreiten ihm ſelbſt verderblich iſt (S. 530).

Wir müſſen Conſequenz in dieſer Auffaſſung finden, ſofern des Menſchen Weſen nach Schellings Behauptung **nur** aus der „Seele" genommen ſeyn ſoll, der „Einheit" jener oben betrachteten Potenzenreihe, welches an ſich zwar ein wahrer und tiefer Gedanke bleibt, der aber nur die eine Hälfte der vollſtändigen Wahrheit enthält. Nach Schellings in dieſer Beziehung durch und durch naturaliſtiſcher Auffaſſung kann ihm der Menſch lediglich die in's Bewußtſeyn geſetzten und geſteigerten Naturpotenzen enthalten; und ſo hat ihn z. B. auch Oken aufgefaßt. Will man dieſen Gedanken empiriſch ſich näher bringen, ſo wäre er etwa alſo zu deuten, daß die individuellen Unterſchiede im Menſchen auf die in höherer Potenz an ihm wiederhervorgetretenen Thierabſtufungen zurückzuführen ſeyen. Wir finden ſelbſt in dieſer Behauptung Züge der Wahrheit und dürfen in dieſem Betreff auf unſere „Anthropologie" verweiſen, wo wir zu zeigen ſuchten, wie der Menſch gerade nach der Seite hin, welche Schelling als ſeinen Urſprung aus der „Seele" bezeichnet, nach der Seite ſeiner natürlichen Gefühle und Triebe, nur die an die ganze Thierwelt vertheilte Summe jener Triebe und Gefühle zu freier Selbſtbeſtimmung in Eins zuſammenfaßt. Das πρῶτον ψεῦδος jedoch bleibt, daß Schelling auch hier, wie im Begriffe der Gottheit, die Berechtigung des geiſtigen Princips, die andere Seite überſehen hat, daß im Menſchen zugleich eine ſpecifiſch neue, höhere Schöpfung, die Ideenwelt, zum Durchbruch kommt, daß ſomit ſein Weſen, um nach der Schellingſchen Unterſcheidung zu reden, nicht bloß aus der (Na-

tur-) Seele, ſondern auch aus dem Geiſte Gottes genommen iſt. Dies Princip, wie es das wahrhaft Individualiſirende in ihm ausmacht, erhebt jeden Menſchen potentialiter vielmehr zum Range der Gleichheit, weil der geiſtigen Ergänzung, mit allen Andern. Nicht nur „vor Gott" ſind alle Menſchen gleich, ſondern „durch Gott", durch das göttlich-geiſtige Pfund, welches er Jedem verliehen. Wegen dieſes principiellen Mangels müſſen wir daher auch Schellings Begründung der individuellen Unſterblichkeit für ungenügend erachten. Die ſinnliche Seele des Menſchen iſt für ihn das Sterbliche, Vergängliche; nur der „Geiſt" hat Anſpruch auf ewige Dauer. Dieſen Geiſt aber eben bezeichnet Schelling ganz abſtract und jedes concreten Inhalts baar als das „urzufällige" Sichſelbſtwollen der Seele; die „individuellen Iche" entſtehen ihm durch die „unendliche Möglichkeit" ſolcher Willensacte, indem an die Iche „je nach vorherbeſtimmter Ordnung und nach der jedem zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch den Jedes ſich ſelbſt und mit ſich die Welt" (jene Scheinwelt) „aus der Idee ſetzt." Ein ſolches „Ich", als Product eines der Reihe nach eintretenden Willensactes der allgemeinen Seele, iſt ſelber durch und durch phänomenal und unſubſtantiell. Wir ſehen hier Schelling in unerwartete Uebereinſtimmung mit Fichte's Lehre treten, der gleichfalls bekanntlich das individuelle Ich aus ſolchen Selbſtſetzungsacten des abſoluten Ich, als die Individualitäts- und Bewußtſeynspunkte deſſelben, herleitete; nur mit dem wohl zu beherzigenden Unterſchiede, daß Fichte, wenigſtens in der letzten Geſtalt ſeines Syſtems, mit ausdrücklichem Bewußtſeyn über die wahre Natur dieſes Individualismus, es entſchieden hervorhob, daß jenes Ich nichtig und vergänglich ſey, ſo lange es nicht vom Inhalte der ſittlichen Idee ergriffen ſey. So hatte Fichte wenigſtens auf den Punkt gedeutet, wo die wahre Quelle der unvergänglichen Individualität des Menſchen zu finden ſey, auf den geiſtigen Inhalt der Ideenwelt.

Doch wir lenken zu Schellings Entwicklungen zurück. Die

äußere, mit zwingender Gewalt ausgerüſtete Vernunftordnung, durch welche jenes innere „Geſetz der Ungleichheit" uns auferlegt wird, iſt nun der Staat. Das natürliche Ich empfindet aber Unluſt und Widerwillen gegen das Geſetz. Einer iſt wider den Andern, und hierdurch wird eben der Staat zur bändigenden „Zwangsgewalt". (Eine höhere Anſicht über das Weſen und das Ziel des Staates hat Schelling, wie geſagt, nicht gewonnen.)

Das über den Staat Hinausgehende iſt nun die Geſinnung, welche erſt dadurch möglich wird, daß das Individuum mehr zu leiſten ſucht, als durch das Staatsgeſetz gefordert wird. Dies iſt das Sittengeſetz. Aber auch deſſen wird das Ich nicht froh; denn das Geſetz iſt ein Allgemeines, Unbeugſames, Alle gleichmäßig Unterjochendes. Im Kampfe mit dem Geſetze „erlangt das Ich das Gefühl vom Nichts ſeines ganzen Daſeyns".

Hier aber ergiebt ſich für das Ich der Wendepunkt: ſich ſelbſt als Wirkendes aufzugeben, der Unſeligkeit des Handelns zu entfliehen und in das beſchauliche Leben ſich zu flüchten. Damit tritt das Ich auf Gottes Seite hinüber; es ſucht ein göttliches Leben in dieſer ungöttlichen Welt. „Nur das Individuum hat ein **directes** Verhältniß zu Gott; kann ihn ſuchen und wenn er ſich offenbart, aufnehmen" (S. 556. Note): — ein an ſich wahrer, aber durchaus inconſequenter Satz, wenn vorher behauptet worden, daß das Individuum ſeinen Urſprung aus der „Seele", nicht „direct" aus Gott empfange.

Aber auch dies Wiederfinden Gottes durchläuft verſchiedene Stufen. Die erſte iſt jene myſtiſche Frömmigkeit, in der das Ich alles Eigene zu vernichtigen ſucht (Fenelon); die zweite iſt die Kunſt, durch welche das Ich ſich dem Göttlichen ähnlich macht, indem der Geiſt zur Seele wird in völlig ſelbſtloſer Production, was nur den Künſtlern höchſter Art gelingt. Der Kunſt reiht ſich als dritte Stufe die contemplative Wiſſenſchaft an. In dieſer hat nunmehr das Ich Gott wieder in der Erkenntniß, von dem es ſich praktiſch losgeſagt hatte. Gott iſt in der Idee das Ziel; aber das wirkliche, „actuelle" iſt damit

noch nicht gefunden; und so wäre zwar die Vernunftwissenschaft in sich vollendet, doch der Zwiespalt im Menschen ist noch nicht ausgeglichen, welcher nach einem Gott verlangt, „bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, der nicht bloß transmundan ist, wie er als Resultat der negativen Philosophie stehen blieb, sondern supramundan.“ In dem Bedürfniß der Religion mit Einem Worte endet die negative Philosophie: — sie repräsentirt das menschliche Ich, welches nach realer Versöhnung mit Gott strebt. Erst mit der Existenz der Religion entsteht die Aufgabe einer andern, der positiven Philosophie, die nämlich, die (historische) Religion zu begreifen; und nun kann eine philosophische Religion sich erheben, welche im Verstehen der Religionen ihre Bestimmung findet, übrigens aber mit der (vermeintlichen) „Vernunftreligion“ Nichts gemein hat; da es (nach Schelling) zum Wesen des Rationalismus gehört, „von Gott Nichts zu wissen“.

Die Stellung Gottes am Anfange der „positiven“ Philosophie ist aber so zu fassen. Es muß in erster Linie gezeigt werden, wie er Herr des Seyns in der Idee (—A + A ± A) sey; dann aber auch in zweiter Linie, wie er sich zum Herrn der außeridealen oder existirenden (durch den Abfall des Ich gesetzten) Welt mache, wodurch Gott erst in die Erfahrung eingeführt wird, „indem er dem alterirten Seyn inwohnend erscheint“ (S. 571). Dieser positive Beweis muß aber auch durch immer tieferes Eingehen in den Menschengeist sich führen lassen, und so ist der Erweis ein stets fortdauernder, ebenso die Zukunft wie die Vergangenheit des Menschengeschlechts umfassender. In diesem Sinne ist die positive Philosophie eine „geschichtliche“.

Hiermit hat uns nun Schelling zu dem Punkte geführt, von wo nach Rückwärts wie nach Vorwärts der innere Zusammenhang seines Systemes sich übersehen läßt. Inhalt und Aufgabe der „positiven Philosophie“, die geschichtlichen Religionen (das Heidenthum, Judenthum und die christliche Offenbarung)

zu verſtehen, wird ihm zugleich zu einem poſitiven, geſchichtlichen Beweiſe vom Daſeyn Gottes, der nun ein Gegenſtand der „Erfahrung", beſonderer „empiriſcher Erforſchung" geworden iſt. Als Unterbau dafür bedarf er aber der „negativen Philoſophie", als reiner Vernunftwiſſenſchaft, welche ihm die Idee des Abſoluten, bereits aber in einer Höhe der ſpeculativen Entwicklung darbietet, durch welche ſie über die bloß pantheiſtiſche Faſſung hinausgebracht iſt: es iſt die Idee des Abſoluten als des ſchlechthin „Ueberſeyenden", als des „Herrn" der Weltpotenzen.

Hiermit iſt bereits durch „reine Vernunft" die Möglichkeit der großen Thatſache erwieſen, durch die überhaupt nach Schellings Lehre Religion und Völkergeſchichte im Menſchengeſchlecht ihren Anfang genommen haben, der Urthatſache, daß Gott ſich auch zum Herrn der „wirklichen, durch den Abfall entſtandenen Welt" gemacht hat. Es iſt erklärt, wie dies geſchah, da zufolge ſeiner Idee begriffen worden, daß dies geſchehen konnte. Man ſieht, daß auch hier die entſcheidende Frage darauf beruht, wie weit man ſich zur Lehre von einer „real" außer Gott geſetzten Welt bekennen könne oder nicht. Wir haben unſere eigene Meinung darüber ſchon ausführlich motivirt. Daß daher mit der Berichtigung dieſer Hypotheſe oder vielmehr: mit der Zurückführung derſelben auf das wahre Maaß ihrer Berechtigung, wie wir dies zu thun verſuchten, das ganze Verhältniß der negativen und poſitiven Philoſophie ein anderes werden müſſe, liegt am Tage.

Durch dieſe Abweichungen können wir indeß keineswegs veranlaßt werden, dem Schelling'ſchen Begriff einer „negativen Philoſophie" oder „rein rationalen Wiſſenſchaft" als Vorbereitung und Unterbau für die poſitive Philoſophie überhaupt unſern Beifall zu verſagen oder in der ſo ſcharf ausgeſprochenen Bezeichnung dieſes Gegenſatzes einen entſcheidenden methodologiſchen Gewinn zu verkennen. Nur freilich erachten wir, daß der Inhalt und Umfang dieſer Wiſſenſchaft weit reiner abgeſchieden werden müſſe von dem der „poſitiven" Philoſophie, als dies bei Schelling in ſeiner gegenwärtigen Darſtellung geſchehen. Sie

iſt auch uns die durch aprioriſches Denken zu gewinnende und auf innere, von jeder Erfahrung unabhängige Vernunftevidenz geſtützte Wiſſenſchaft von den ſchlechthin nothwendigen Grundbeſtimmungen alles Seyenden bloß als ſolchen, welche ſomit in ganz gleicher Bedeutung von dem absolut Seyenden wie vom bedingt Seyenden Geltung haben müſſen. Der hiſtoriſchen Continuität des philoſophiſchen Sprachgebrauches getreu, deſſen erſte Gründe bis auf Platon und Ariſtoteles zurückgehen, bezeichnen wir dieſe Unterſuchung als „Ontologie", als Wiſſenſchaft von den möglichen Weſensbeſtimmungen des Seyenden. Wie ſie von den einfachſten Quantitätsbeſtimmungen anhebt, ſo ſchließt ſie ihre dialektiſch aufſteigende Gedankenentwicklung mit der höchſten, zugleich zuhöchſt widerſpruchlöſenden Daſeynsform: es iſt die des Geiſtes, mit dem Prädicate des ſchlechthin ſich durchdringenden, ſein Reales völlig in's Ideale erhebenden Selbſtbewußtſeyns oder der „abſoluten Perſönlichkeit". Dieſe „höchſte Idee" oder dieſer nothwendig zu denkende Formbegriff des höchſten Weſens, welches eben um dieſer Beſtimmung der „abſoluten Perſönlichkeit" willen als das ſchlechthin transſcendente ſeiner eignen Unendlichkeit, oder nach Schellings treffendem Ausdruck, als „Herr alles (möglichen und wirklichen) Seyns" gedacht werden muß, entſpricht nun in ſeiner rein ontologiſchen Bedeutung genau der Stellung, welche Kant (auch darin unter Beiſtimmung Schellings nach vorliegender Darſtellung) in der Kritik der reinen Vernunft dem Begriffe eines vollkommenſten Weſens, als dem „Ideale der reinen Vernunft" anweiſt. Es iſt auch nach Kant ein rein aprioſches, innerhalb des Denkens nothwendig entſtehendes, zugleich durchaus widerſpruchsfreies „Vernunftideal", dabei aber nur dieſes; denn aus ſeinem „bloßen" Begriffe auf ſein „Daſeyn" zu ſchließen, iſt jene Verwechslung von reinem Denken und realem Erkennen, deren Irrthum eben Kant zum erſten Male aufgedeckt hat. Kant iſt eigentlich, wie auch Schelling indirect zugeſteht, der Erfinder des Begriffs einer negativen Philoſophie, indem jene Unterſcheidung überhaupt Veranlaſſung werden mußte,

dem Verhältniß der reinen Vernunftwahrheiten zum Wirklichen, Realen tiefer nachzuforſchen.

Der Uebergang aber von der negativen Philoſophie in die poſitive kann nur eben der Entſcheidung jener Frage gelten, der Frage nach dem Daſeyn des höchſten Weſens der Idee. Hiermit liegt jedoch der Uebergang nicht im betrachteten Objecte, in einer realen Selbſtunterſcheidung deſſelben, wie es bei Schelling wenigſtens erſcheinen könnte, ſondern im betrachtenden Subjecte, in ſeinem Fortſchreiten von dem bloß ontologiſchen Begriffe zur concreten, den Begriff ausfüllenden Weltbetrachtung. Was Schelling poſitive Philoſophie nennt, deren Gegenſtand er aber ausſchließlich auf den geſchichtlichen Inhalt der Religion beſchränkt, nachdem er den ſonſtigen Weltgehalt, ſammt der ontologiſchen Potenzenlehre, der negativen Philoſophie zugeſchrieben hat, wird für uns zu einer umfaſſenden Weltzwecklehre (als Aufgabe der „Metaphyſik"), welche weiter in den realphiloſophiſchen Theilen des Syſtemes: Naturphiloſophie, Geiſtesphiloſophie, ihre in's Concrete der Weltthatſachen eingehende Durchführung und beſtätigende Einzelbegründung erhält. Der Inhalt von Schellings poſitiver Philoſophie dagegen macht nach uns nur einen Theil, freilich den weſentlichſten, der Geſchichtsphiloſophie aus: er beſteht in der Erforſchung des hiſtoriſch ſich ſteigernden Offenbarungsproceſſes, welchen der göttliche Geiſt im religiöſen Bewußtſeyn der Menſchheit vollzieht. Aber der Begriff einer Offenbarung iſt für uns ein viel univerſalerer, als er wenigſtens in der gegenwärtigen Darſtellung bei Schelling erſcheint; er wird daher ſchon in der Geiſtesphiloſophie begründet und von dieſer der Geſchichtsphiloſophie entgegengebracht. Das Seyn der Ideen in unſerm Geiſte iſt die allgemeinſte Offenbarung des göttlichen Geiſtes in uns, von der Keiner ausgeſchloſſen iſt, der menſchliches Angeſicht trägt; und dieſe, die Fähigkeit, vom Inhalte der Ideen ergriffen zu werden, iſt zugleich der fruchtbare Boden, in den jede concretere Offenbarung ſich einſenken und dort Wurzel ſchlagen kann.

Das zweite, engere Gebiet der Offenbarungsthatſachen,

zugleich das eigentlichste Organ der göttlichen „Vorsehung“ in der Weltgeschichte, ist das unabläßige Erwecktwerden der Genien in jedem Gebiete der Ideenwelt, die immer reicher und vielseitiger den jenseitigen göttlichen Geistesgehalt offenbarend verdiesseitigen. Auf die tiefste, innerlich durchdringendste Weise endlich, weil das ganze Wesen des Menschen umgestaltend (das innerste Centrum des Menschen ist aber sein Wille), wirkt die religiöse Offenbarung, deren Gipfel eben Christus, der Vollender aller Offenbarungen ist; so daß, im Zusammenhange dieser Prämissen betrachtet, der früher von uns gewagte Ausspruch nicht mehr befremdlich erscheinen kann: daß die historische Erscheinung Christi und die von ihm aus bis zur Stunde fortwirkende Macht des heiligenden Geistes auch für die Speculation der concreteſten Gestalt eines „Beweises für das Daseyn Gottes“ gleich gelten müsse, so gewiß Gott in Christo und im heiligen Geiste dem Menschen seine innigste Gegenwart und Wirksamkeit unmittelbar empfinden läßt.

Andrerseits verliert bei dieser universalen, psychologisch-geschichtlichen Behandlung des Offenbarungsbegriffes, die Offenbarung Gottes in Christo, so ausdrücklich und vollständig die Speculation sich zu dieser Auffassung bekennen darf, ja bekennen muß, wenn sie der Consequenz jenes Begriffes treu bleiben will, — dennoch ganz den bisherigen theologischen Charakter der Ausschließlichkeit und eines vereinzelt dastehenden, „unbegreiflichen“ Mysteriums. Sie ist in innerſten Zusammenhang gebracht mit allen neuschöpferischen Erscheinungen des Geisteslebens in der Weltgeschichte: nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach ist dies Mysterium verschieden von all den geistigen Wundern der Geschichte, „den Gedanken und Thaten der Freiheit, die der menschliche Geist nicht durch sich selbst verwirklicht, noch erdacht hätte, sondern die ihm eingegeben worden sind durch die jenseitige Macht des Geistes Gottes“ *). Das höchste

*) S. das Weitere in des Verfassers „Speculativer Theologie“ S. 627 f., welches Werk überhaupt in seinem letzten Theile zu vergleichen ist, indem es die hier gegebenen Andeutungen im wissenschaftlichen Zusammenhange begründet.

Wunder aber, und doch vorbereitet durch die ganze Geſchichte der Vergangenheit, wie beſtätigt durch die ganze Folgezeit, iſt die Erſcheinung des Gottmenſchen in ihr.

Endlich iſt durch dieſe rein hiſtoriſche, wie ethiſch-pſychologiſche Auffaſſung der Chriſtologie alles falſche, transſcendente Metaphyſiciren bei dieſem Begriffe von ſelbſt abgeſchnitten; am Weiteſten aber tritt dieſelbe von der Schellingſchen Gnoſis hinweg, welche kosmiſch-theogoniſche, d. h. naturaliſtiſche Beziehungen hier einmiſcht. Alle Myſterien des Chriſtenthums, wie dieſes höchſte, haben lediglich einen ethiſch-religiöſen Charakter, keinen metaphyſiſchen, am Wenigſten einen phyſiſchen. In dieſem Sinne aber gefaßt, der auch hiſtoriſch der urſprüngliche iſt, ſind ſie wirklich „Myſterien" von geiſtig unergründlicher Tiefe, mit Nichten aber darum „unbegreifliche", dem Verſtande unfaßliche Geheimniſſe. Vielmehr ſind ſie ebenſo faßlich und erlebbar in unſerm Gemüthe, wie hier doch, einmal erlebt und gefaßt, in ihrer Fülle niemals zu erſchöpfen oder auszugründen. In dieſer Geſtalt aber muß ſich auch der „Verſtand", die Pſychologie, Ethik und Religionsphiloſophie, auf's Vollſtändigſte zu ihnen bekennen. Wir können daher ohne jede ängſtlich ſchielende Interpretationsweiſe, um der Speculation einen völlig ihrer unwürdigen Schein der Orthodoxie aufzudrücken, alle die Prädicate uns aneignen, mit welchen das Urchriſtenthum die Perſon des Erlöſers belegt hat, bis auf ſeine „übernatürliche Erzeugung" herab; denn wie ſie urſprünglich ſich bildeten um ſeine übermenſchlich erhabene, geiſtig ethiſche Natur zu bezeichnen, nicht aber um gewiſſe phyſiſche Qualitäten ihm zu- oder abzuſprechen, ſo ſind ſie in jenem ethiſch-geiſtigen Sinne auch völlig wahr und von treffendſter Bezeichnung für die Hiſtorie wie für die Speculation. Denn allerdings iſt Chriſti Erſcheinen und Perſönlichkeit auch nach philoſophiſcher Schätzung das „übernatürlichſte", incommenſurabelſte Ereigniß; aber eben im Reiche des Geiſtes, wo es allein Wunder, neue, unerwartet hervortretende Schöpfungen giebt. Die phyſiologiſchen Nebenbedingungen jenes „Wunders" dagegen haben gar kein ſelbſtſtändiges

Intereſſe; noch können ſie, richtig erwogen, jemals Gegenſtand einer empiriſchen oder aprioriſchen Erforſchung werden. Ueber ſie zu ſtreiten muß daher vollends als object- und ſinnlos erſcheinen. Aber auch für das religiöſe Bewußtſeyn iſt nur jener geiſtige Glaubensinhalt und ſeine Anerkenntniß das Entſcheidende, wie innerlich Beſeligende; die theologiſchen Schulbegriffe, die ſich um ſeinen lebendigen Kern angeſetzt, werden immer ein Problematiſches und Streitiges bleiben; aber ſie ſind auch das Ueberflüſſigſte von der Welt.

(Nicht unerwähnt darf es übrigens bleiben, daß wir mit dieſer Anſicht, ſowohl nach ihrer poſitiven wie nach ihrer negativen Seite, durchaus nicht allein geblieben ſind. Namentlich zwei Denker, welche auch in ihren allgemeinen Principien dem Verfaſſer nahe ſtehen, haben ſich zur gleichen Auffaſſung des Chriſtenthums bekannt, und Andere würden ſich in gleichem Geiſte erklären, wenn ihnen Veranlaſſung dazu geboten würde. Chr. H. Weiße bringt in allen ſeinen theologiſchen Werken ebenſo entſchieden auf die Anerkenntniß des hiſtoriſchen Chriſtus in der ganzen ethiſchen Größe ſeiner Perſönlichkeit, wie in der welthiſtoriſchen Wirkung, welche eben darum von ihm ausgegangen, als er doch auf das Nachdrücklichſte und Motivirteſte den äußerlichen, mechaniſchen Wunderbegriff und den Buchſtabenglauben verwirft. Und wenn M. Carriere in ſeinen „Religiöſen Reden" mit hinreißender Wärme der Darſtellung Chriſtus als den „Mittelpunkt der Geſchichte" erweiſt und darthut, wie ohne Ihn, den Gottmenſchen, es gar keinen innerlichen geſchichtlichen Zuſammenhang gebe: wird da nicht auch der Strenggläubigſte bekennen müſſen, daß in ſolchen und ähnlichen philoſophiſchen Zeugniſſen der wahre Lebensquell des Chriſtenthums gerettet und zu neu erfriſchender Wirkung für alle Bildungskreiſe emporgeläutert ſey? Denn erſt dann vermag es ſeine beſeligende Kraft auf Alle zu üben, wenn ſowohl Die, welche im ſchlichteſten Glauben ihren Frieden gefunden haben, als die Andern, welche, der mannigfachſten weltlichen Bildung zugewandt, um ſo dringender und ſehnſüchtiger

den letzten, aber vor ihrer Vernunft zu rechtfertigenden Halt ihres ganzen Daſeyns und Erkennens ſuchen, — wenn Beide in einem gemeinſamen, innerlich unerſchütterlichen religiöſen Bekenntniſſe vereinigt werden können. Wie gewaltig iſt die Zahl der Letzteren, wider ihren Wunſch und Willen Ungläubigen; wie wichtig und großartig daher die Aufgabe, dieſe dem Chriſtenthum wiederzugewinnen; wie unverſtändig aber auch die Hoffnung der blindgläubigen Zeloten, dieſe zu ihrem Buchſtabenchriſtenthum zurückbekehren zu können! Sie gerade, dieſe Eifrigen, wenn es ihnen bloß um die Sache zu thun wäre, ſollten jene Wendung der Speculation als eine erfreuliche begrüßen, ſtatt ſich aller Philoſophie und freieren wiſſenſchaftlichen Bildung entgegenzuſtemmen. Und ſo hat auch ein ausgezeichneter jüngerer Theologe, C. Schwarz (in ſeinem Werke: „Zur neueſten Geſchichte der Theologie" 1856), indem er die gegenwärtigen theologiſchen und kirchlichen Parteien in ihrem wechſelſeitig ſich auflöſenden Widerſtreite mit treffender Charakteriſtik an uns vorüberführt, ausdrücklich ſich dazu bekannt, daß auch er in jener ethiſch-wiſſenſchaftlichen Auffaſſung des Chriſtenthumes die einzige Rettung der gegenwärtigen Theologie und des kirchlichen Lebens erblicke. Möge daher Jeder in dieſem entſcheidenden Geiſterkampfe um das Höchſte, was es giebt, um ſein religiöſes Bekenntniß, mit Conſequenz ſich entſcheiden, zu welcher Partei er gehören wolle!)

Dies nun auch bei gegenwärtiger Veranlaſſung mit erneuertem Nachdrucke auszuſprechen, ſcheint hoch von Nöthen, wenn jenes der Sache äußerlich bleibende theologiſche Dogmatiſiren der Speculation ſogar in ihren hervorragendſten Vertretern ſich zu bemächtigen droht, damit ſtatt deſſen der einfache Glaube „im Geiſt und in der Wahrheit" ſich erhebe, dem kein theologiſcher Streit, wie keine negative Kritik Etwas anhaben kann, und zu dem auch die beſonnene Speculation nur Ja und Amen ſagen kann.

So möge es auch nicht als Anmaßung empfunden werden, wenn wir den bisher charakteriſirten Schellingſchen Lehren

gegenüber auf unſern philoſophiſchen Standpunkt hinzudeuten wagten, der bei ganz analogem Ziele doch, wenigſtens nach unſerer ſubjectiven Ueberzeugung, eine klarere und wiſſenſchaftlichere Löſung jener tiefſten Probleme verſpricht. Zu dieſer Parallele glaubten wir uns um ſo mehr berechtigt, als wir dabei nicht bloß auf ungefähre Entwürfe und unbeſtimmte Verſprechungen, ſondern auf ein in ſeinen Haupttheilen vollſtändig ausgeführtes Lehrgebäude uns berufen können. Wie aber das Urtheil darüber auch ausfalle; noch ein anderer gewichtigerer Grund veranlaßte uns zu dieſen Erörterungen. Sicherlich wird der Theismus als das allein gründliche Vernunftſyſtem aus allen wiſſenſchaftlichen Kämpfen ſiegreich hervortreten; aber wir konnten nicht zugeben, daß die vorliegende, halb gnoſtiſche Ausgeſtaltung deſſelben, von der großen Autorität des Schellingſchen Namens getragen, allein oder vorzugsweiſe als der wiſſenſchaftliche Ausdruck dieſes Princips zur Geltung komme. Bei den Bedenken, welche es in dieſer Geſtalt unfehlbar erregen wird, mußten wir fürchten, daß die ſchwächern Geiſter an der wahren Bedeutung des ganzen Princips irre werden könnten, während die Feinde deſſelben in ein voreiliges Siegsgeſchrei ausbrechen!

Im Juli 1856. I. H. Fichte.

Bemerkungen und Erläuterungen

zu Herrn J. M. Wirth's Recenſion meines Buches „Der Prozeß der Weltgeſchichte als Grundlage der Metaphyſik" u. ſ. w.

im erſten Heft des acht und zwanzigſten Bandes dieſer Zeitſchr. S. 161 ff.

Von Dr. H. Schildener.

Die folgenden antikritiſchen Bemerkungen und Ausführungen dürften um ſo mehr zur Aufnahme in die Zeitſchrift ſich eignen, welche die betreffende Kritik brachte, als ſie faſt gänzlich von den Urtheilen des Hrn. Rec. abſehen, und, ſo weit dies irgend zu trennen, lediglich ſeine Auffaſſung und ſein Verſtändniß meiner Schrift behandeln. Schon hieraus möge man

entnehmen, daß diese Bemerkungen einen rein sachlichen Charakter tragen werden, und zwar um so mehr, als des Hrn. Rec. Kritik andere Standpunkte vergleichend herzugezogen, so daß ich gleichfalls von fremden Richtungen fast so viel wie von meiner eigenen reden kann. Endlich aber trägt auch nur der erste Theil der folgenden Ausführungen die antikritische Form; bald gehe ich zu einer zusammenhängenden Darstellung der in meiner Schrift enthaltenen Grundgedanken über, und hoffe, daß dadurch das Ganze einer selbstständigen Abhandlung nicht unähnlich geworden, für welche Gattung diese Zeitschrift freilich überwiegend mehr als für Kritik und Antikritik bestimmt scheint.

Die Grundansicht des Hrn. Rec. über meine Schrift ist die, ihr Gehalt sei erneuter Fichtianismus, nicht nur überhaupt subjectiver Idealismus, sondern schlechthin jene alte Fichtesche Lehre der ersten Epoche. Dies sey sie dem Inhalt nach, nur in der Form verschlechtert. — Ob ihr Standpunkt überhaupt subjectiver Idealismus, ist eine zweite Frage, die ich hernach besonders erörtern werde; zunächst aber handelt es sich um das Verhältniß zu Fichte. Und hier muß ich sogleich erklären, daß meine Lehre vom Ich, welche den ersten und Haupttheil meiner Schrift, die Grundlage der ganzen Untersuchung, ausmacht, von Anfang bis zu Ende in geradem Gegensatz zu Fichte's berühmter Lehre vom Ich steht. Fichte nämlich, als Fortbildner der Kantischen Lehre von der reinen Apperception, hat am meisten für Entwickelung der Ansicht geleistet, das Ich, der Ausdruck des Selbstbewußtseyns des Denkenden, sey schlechthin allgemein, und der Ausdruck des Selbstbewußtseyns demnach wesentlich identisch in allen Subjecten. Nur von Seiten dieser subjectiven Allgemeinheit und Einheit fassen Kant und Fichte das Selbstbewußtseyn und Denken; das Denken hat nur den Gegensatz gegen das Ding an sich, bei Fichte gegen den unbegreiflichen Anstoß; in sich selbst aber ist das reine Denken schlechthin allgemeine Thätigkeit der Subjecte als solcher. In diesem Sinne ist es, daß das empirische Selbstbewußtseyn vom reinen bestän-

dig unterschieden wird. — Bekanntlich liegt hier das eigenthümliche Kennzeichen des Kriticismus gegen manche andere skeptische Richtungen, z. B. gegen den antiken Skepticismus, welcher letztere auch die Identität des Denkens mit sich selbst leugnet. — Offenbar hat nun diese bezeichnete Seite des Kriticismus die Identitäts-Philosophie nicht angetastet, sondern auf ihr fortgebaut; indem sie den Gegensatz des Denkens gegen das Ding an sich aufhob, hielt sie um so fester an der Identität des Einzelnen und Allgemeinen im Selbstbewußtseyn und Denken.

Meine Schrift beginnt nun mit einer Polemik gegen den in der Identitäts-Philosophie geltenden Begriff des Selbstbewußtseyns und Denkens, aber grade gegen jene Seite, welche die Identitäts-Philosophie mit dem Kriticismus gemein hat und welche vor allen durch Fichte entwickelt worden. Denn ich bestreite, daß das Selbstbewußtseyn schlechthin allgemein, ein Ausdruck nur der Identität der Subjecte sey, leugne die Vollendung des Denkens im sogenannten reinen Denken, und vindicire demselben ein durch das Allgemeine unauslöschliches Moment des Individuellen. Ich suche die Nach- und Fortwirkung der Individualität in metaphysischem Gebiet nachzuweisen und selbst im abstracten Denken der Besonderheit des Geistes Raum zu schaffen. „Ich" ist mir der Ausdruck nicht nur allgemein der Subjectivität, sondern der geistigen Individualität; und dieses Moment des Individuellen suche ich theils im Ausdruck des Selbstbewußtseyns aufzuzeigen, theils in der ferneren Entwickelung des Denkens zu verfolgen.

Was nun die zu diesem Behuf angestellte Analyse des Selbstbewußtseyns betrifft, so vermöchte ich dieselbe hier in der Kürze nicht faßlicher zu wiederholen, als sie in meinem Buche gegeben worden, wo diesem Punkte der ganze erste Abschnitt bis S. 54 gewidmet ist. Der Hr. Rec. findet in demselben zwar nur Behauptungen und keine Spur des Beweises, ich aber meine, daß der ganze Abschnitt ein Beweis ist, den der Hr.

Rec. nicht wohl entdecken konnte, da er, was ich bestreite, für meine Ansicht nimmt. Nur auf einen Punkt dieser Untersuchungen will ich hier näher eingehen, um den Hrn. Rec. völlig von dem Unterschiede zwischen meiner Denkweise und der Fichteschen zu überzeugen.

Jenes oben erwähnte Moment des Individuellen im Selbstbewußtseyn entwickle ich nämlich so, daß ich die scheidende und einende Thätigkeit des Denkens gegen einander bestimme und finde, daß das Scheiden die Grundthätigkeit sey vermöge deren erst das Einen statt hat. Alle einheitlichen Gestaltungen des Denkens weisen daher zurück auf die scheidende Thätigkeit, auf Scheidungs-Acte: so jeder bestimmte Begriff des Denkens selbst, so der Begriff des Ich, als Ausdruck des allgemeinen Selbstbewußtseyns genommen. — An diesen Punkt knüpft sich nun, wie der Hr. Rec. richtig bemerkt, meine Polemik gegen die Identitäts-Philosophie; aber sie ist ebenso sehr, oder noch mehr, wie sich von selbst versteht, Polemik gegen Fichte. Man bemerke den graden Gegensatz meiner Auffassung des Ich gegen die Fichte's: Fichte's Ich ist der Grund und Boden, von dem alle Productionen und Entwickelungen des Denkens ausgehen und auf dem sie geschehen; weßhalb denn in seinem Sinne das Denken lediglich und rein subjectiv ist. Wogegen nach meiner Auffassung durch die tieferen Entwickelungen des Denkens jener subjective Boden des Ich, des objectivirten Selbstbewußtseyns, beständig durchbrochen wird, und die ideale Welt des Gedankens beständig sich befruchtet aus einem realen Grunde, auf den der Begriff des Denkens selbst zurückwirkt. Diesen allgemeinen Sinn hat es, daß ich als den wahren Inhalt des Selbstbewußtseyns anstatt der allgemeinen Subjectivität die Individualität behaupte, welche letztere nicht, wie das vermeintliche Ich, sich selbst hervorbringt, sondern zunächst Product der Natur und Geschichte ist. In diesem Sinne ist es auch, daß ich an einer Stelle meiner Schrift der Worte mich bediene: „Die Negativität des Denkens, welche die Identitäts-Philosophie nur als Bewegung in der Einheit des Selbstbewußtseyns kennt, ist vielmehr

eine Bewegung außer der Einheit und gegen dieselbe, eine Bewegung über das Selbstbewußtseyn hinaus" — welche Worte der Hr. Rec. citirt, um sogleich hinzuzufügen: „Es ist diese Negativität, welche Sch. geltend macht, im Grunde nur derselbe unendliche Entwickelungs-Prozeß, welchen schon Fichte als das Leben des Ich bestimmt hat" u. s. w. Aber ich sage ja ausdrücklich, mein Prozeß geht außerhalb des Ich vor sich, der Fichte'sche innerhalb; der Fichte'sche ist das Leben des Ich, der meinige beständiger Tod des Fichte'schen Ich.

Wie aber der Hr. Rec. dazu kommt, diesen faßlichsten der Gegensätze zu ignoriren, und weßhalb er meine Ausführung desselben auch ferner für leeres Gerede zu nehmen geneigt seyn möchte, wird mir aus dem Räsonnement klar, welches seinen eben ausgehobenen Worten sogleich folgt (S. 167). Er ist nämlich nicht überzeugt, wenn auch jene scheidende Thätigkeit der Grund der einenden sey, daß deßhalb die Entwickelung des Bewußtseyns und Denkens (welche durch die Steigerung der scheidenden Thätigkeit geschieht) wahrhaft und wesentlich außerhalb des bestimmten Selbstbewußtseyns fallen müsse. Denn, sagt er, „dies allgemeine Formelle, daß das Ich in einem beständigen Scheidungs-Prozeß begriffen ist, wissen wir ja selbst, und es kann somit in das Selbstbewußtseyn hineinfallen" u. s. w. Dies ist nun der Punkt, auf den hier Alles ankommt. Es handelt sich nämlich um den Begriff der Entwickelung in Beziehung auf Wissen und Wissenschaft, einen Begriff, der bei dem heutigen Stande der philosophischen Grundfragen überall von durchgreifender Wichtigkeit seyn dürfte. — Allerdings, jenes Allgemeine können wir wissen und ich erkläre dies an drei bezüglichen Stellen meiner Schrift; allein es ist ein sehr großer, das Wesen der Sache berührender Unterschied zwischen diesem allgemeinen, ganz unbestimmten Gedanken: daß zufolge des wachsenden Scheidungs-Vermögens das Denken sich entwickele, — und zwischen der wirklichen, realen und bestimmten Entwickelung selbst. Jener allgemeine Gedanke wäre hier das Ideelle, die Entwickelung selbst das

Reale; und es findet, sage ich also, in diesem Fall ein ganz besonderes Verhältniß statt zwischen Idealem und Realem, zwischen dem Gedanken von der Sache und der Sache selbst. Und zwar deßhalb, weil in diesem Fall das Wissen sowohl die Sache selbst ist, wie auch eben das Wissen von der Sache. Sage ich nun: das Wissen entwickelt sich — so ist einmal die Sache, welche sich entwickeln soll, das Wissen; andrerseits aber dasjenige, welches um die Entwicklung der Sache weiß, ist wiederum das Wissen. Also das Wissen der Entwickelung ist selber die Sache welche sich entwickelt. Das Wissen vom Wissen ist ebenfalls Wissen, und schwebt nicht über dem Wissen sondern macht die Entwickelung mit. — Sollte nun etwa der unbestimmte Gedanke der Entwicklung überhaupt, näher bestimmt werden, wollte man etwa mit Fichte sagen, das Wissen entwickelt sich nach der fixen Methode von Thesis, Antithesis und Synthesis, so geriethe man in einen Widerspruch. Denn hiedurch würde das Wissen von der Entwicklung des Wissens festgestellt, gestaltet, fixirt; aber grade dieses Wissen von der Entwickelung des Wissens war ja hier die Sache selbst, welche sich entwickeln d. h. nicht in Gestalt eines Gesetzes, eines fixen Modus festgestellt werden sollte. — Die einzige Schwierigkeit, dieses Räsonnement so abstract sich anzueignen, könnte darin liegen, daß man beständig geneigt ist, die Wissenschaft vom Wissen nicht selbst für ein Wissen zu nehmen. Dennoch sehen wir, daß sie, die Metaphysik, ebenso wohl wie alles andere Wissen ihre Geschichte hat, in der sie bisher ihr Wesen entwickelte und ferner sich fortbilden wird. — Wenn aber der Begriff der Entwicklung, wie ich ihn gefaßt habe, dem gesammten Wissen überhaupt zukommt, so kann ein bestimmtes Entwicklungs-Gesetz allemal nur bedingte, nur ideelle Geltung haben gegen die nicht wißbare und darum reale Entwicklung selbst, zu welcher letzteren zugleich die ganze künftige Cultur-Geschichte gehören würde. Denn das Wissen eines bestimmten Entwicklungs-Gesetzes ist ja selbst der realen Entwickelung unterworfen. — Auf diesen Begriff des Realen, der sich so er-

giebt, kommt es mir nun an; darauf, daß dem Bewußtſeyn die allgemeine Nothwendigkeit ſeiner Entwickelung als Reales, vom beſtimmten Wiſſen Unabhängiges, ſich darſtelle. Ich für meinen Theil nämlich glaube, daß nur ſo der ſubjective Idealismus wahrhaft und gründlich überwunden werden könne ohne daß man in Dogmatismus gerathe und ohne zugleich die Lebendigkeit des Wiſſens, ſeine wirkliche Entfaltung in der vergangenen wie künftigen Geſchichte, ſpeciell in der Geſchichte der Metaphyſik zu tödten. — Will man ſich begnügen, blos das Seyn des Denkens und Wiſſens zu finden und nur dieſes gegen den ſubjectiven Idealismus, Skepticismus u. ſ. w. geltend zu machen, ſo mag es andre Wege geben, wie denn z. B. Hr. Wirth ſelbſt einen anderen eingeſchlagen hat (in ſeinen Abhandlungen „Ueber den Anfang und erſten dogmatiſchen Fortgang in der Philoſophie" in früheren Heften dieſer Zeitſchrift). In dieſem Seyn erkenne ich meinerſeits aber nicht das Weſen des Denkens und Wiſſens, ſondern das Weſen erblicke ich in ſeiner lebendigen Bewegung, in ſeinem geſchichtlichen Leben. Und grade dieſes ſoll darum das Bewußtſeyn von ſich aus als ein Reales erfaſſen und erkennen.

So hat man z. B. die Denkgeſetze als das Reale und Seyende des Denkens, als den Damm gegen die Fluthen des Skepticismus gefaßt. Dagegen iſt direct nichts einzuwenden. Allein liegt denn die ganze Realität des Denkens in den Denkgeſetzen, und iſt ſie in dieſen erſchöpft? Sollte an der Realität nicht auch die Entwickelung, die geſchichtliche Bewegung des Denkens Theil haben, und iſt dieſe aus den Denkgeſetzen abzuleiten und zu erklären? Ich meine im Gegentheil, daß ſie überall nicht in ein fires, abſolut gültiges Geſetz gefaßt werden dürfe, weil ſie unendlich iſt. — Ich vermag alſo von meinen Prinzipien aus kein abſolutes und fires Entwicklungs-Geſetz des Denkens anzuerkennen, wie der reine Idealismus, ſowohl der ſubjective Fichte's wie der Hegel'ſche; vermag dagegen die Idee einer realen Geſchichte zu deduciren, in deren Bewegung

das Denken einerseits fördernd und mitbewegend eingreift, und durch welche andrerseits die Entwicklung des Denkens wieder bedingt wird.

Diese und weitere in meiner Schrift gezogene Consequenzen knüpfen sich an den von dem Hrn. Rec. übersehenen Unterschied, ob die Entwicklung des Denkens lediglich innerhalb des Ich, innerhalb der Subjectivität festgehalten wird, wie Fichte lehrt; oder ob sie diesen subjectiven Boden selbst ergreift und alterirt und deßhalb noch anderer, realer Factoren bedarf, wie ich meine. — Wie übrigens die Idee der realen Geschichte wieder zurückweist auf den Gottes-Begriff, und wie das Verhältniß Beider zu einander zu denken, darüber könnte nur meine Schrift selbst genügende Auskunft geben.

Nachdem der Hr. Rec. die Fichte'sche Lehre vom Selbstbewußtseyn mit der meinigen identificirt hat, fährt er fort: „Es hängt dies zusammen mit der ganz formellen Bestimmung der Freiheit, welche sich ebenso wie im Fichte'schen Idealismus auch in der Schrift des Verf. findet" u. s. w. — Ich muß mich begnügen, den Gegensatz meines Freiheits-Begriffes gegen den Fichte'schen in einigen Hauptpunkten anzudeuten. Während bei Fichte die Freiheit nur im Praktischen ihre Stelle hat, bezeichnet sie bei mir den gesammten Entwickelungs-Prozeß des Geistes, vor allem den theoretischen, als die nächste Grundlage des praktischen. Diese Entwickelung ist allerdings als unabgeschlossen zu betrachten, als unerschöpft, auch der Tiefe nach; und der Geist wird in der kommenden Geschichte Momente seines Wesens darleben, über welche die Gegenwart kein Bewußtseyn hat und haben kann. Ohne Zweifel ist diese Bestimmung lediglich „formell" (so lange wenigstens nicht die materiellen Consequenzen dieser formellen Bestimmung entwickelt sind); eine andere zu geben konnte aber gar nicht in meiner Absicht liegen, da es mir lediglich darauf ankam, den Begriff des Denkens und Selbstbewußtseyns an der gegebenen zu erläutern. Hätte ich eine Ethik schreiben wollen, so würde ich nicht unterlassen haben, die Stufen der Freiheit so weit sie sich verwirklicht hat,

materiell zu bezeichnen, oder, wie der Hr. Rec. sich ausdrückt, ihren „ewigen sittlichen Gehalt, den der Gerechtigkeit, Weisheit u. s. w." aufzuzeigen. Derselbe scheint zu glauben, bei der Freiheit könne nichts herauskommen wenn sie nur Prozeß der Verwirklichung des Geistes sey; während sie doch so gedacht wird, damit mehr bei ihr herauskomme als das ephemere Bewußtseyn des Dogmatikers annimmt. — Hier kommt der Hr. Rec. auch auf die Politik, und während ich von der Freiheit nur rede in dem Sinne der allseitigen Lebens-Entfaltung des Geistes in der Geschichte, und ihr in diesem Sinne eine für uns unabsehbare Entwickelung zuspreche, nimmt er mich für einen politischen Nihilisten. Er macht gegen mich geltend, daß gewisse politische Formen für absolute Ziele und Erfüllungen alles politischen Strebens zu halten seyen. Das mag immerhin seyn und ich bestreite es nirgend. Allein grade die glücklichsten politischen Zustände und Verfassungen, sind sie denn ein Damm und eine Fessel der allgemeinen Lebensentfaltung, dessen was ich Freiheit nenne? Ist der tausendfache Segen, welchen das Bestehen trefflicher Verfassungen schafft, nicht auch Geschichte in meinem allgemeinen Sinne? steht denn die Geschichte still in den trefflichen Verfassungen? Was ist immer und überall das Segenreichste? Ich sage unbedenklich: Was am meisten Leben wirkt. — Von dieser Art ist durchweg das Verständniß, welches der Hr. Rec. meinen Gedanken hat zu Theil werden lassen. Ich möchte nur noch Eins fragen: weßhalb nämlich bisher die nach unserm Urtheil vollendetsten und glücklichsten Verfassungen in verhältnißmäßig kurzer Zeit ohnmächtig wurden? Der Politiker antwortet kurzweg: Die Menschen wurden zu schlecht für die guten Verfassungen. Ich verstehe diese Antwort nicht gründlich, weil ich sie nicht aus dem Wesen des Geistes abzuleiten vermag. In meiner Schrift möchten dagegen Anhaltpunkte für eine tiefere Erklärung jener Erscheinung liegen.

So viel von dem vermeintlichen Fichtianismus meiner Schrift. Damit aber möchte die oben angekündigte zweite Frage

noch nicht genügend beantwortet seyn, ob nämlich meine Richtung überhaupt subjectiver Idealismus sey; und der Hr. Rec. könnte wenigstens in diesem Punkt Recht zu haben scheinen. Indeß müßte ich den Leser zu ermüden fürchten, wollte ich auch diese Frage in der bisherigen, unterbrochenen Weise behandeln, weßhalb ich vorziehe, die hier einschlagenden Grundgedanken meiner Schrift in mehr zusammenhängender Darstellung vorzuführen. Hiedurch wird theils manches, das vereinzelt schon berührt worden, neues Licht empfangen, vornehmlich aber des Hrn. Rec. Auffassung meines Wahrheits-Begriffes, des Verhältnisses zum Identitäts-Prinzip, endlich meine Behandlung und Eintheilung der Geschichte sich berichtigen.

Das ganz entschiedene geschichtliche Verdienst der Schelling-Hegel'schen Philosophie, die Fortbildung der Fichte'schen Lehre zu einem objectiven und weiter absolutem Idealismus versucht zu haben, wird von mir nirgend bestritten. Ob aber und wie weit dieser Versuch gelungen, darüber war und ist bekanntlich viel Streit. Gar manche, übrigens unter einander sehr verschiedene Richtungen, welche der Identitäts-Philosophie Opposition machen, kommen darin überein, den Versuch für nicht gelungen zu halten: nicht minder J. H. Fichte und Weiße wie Trendelenburg, Ulrici, Planck, Lotze u. s. w. Wenn die durch diese Namen bezeichneten Standpunkte zum Theil selbst einen objectiven Idealismus anstreben, so doch nicht den absoluten der Identitätsphilosophie; ja, mancher hat geurtheilt, daß dieser absolute nur ein subjectiver geblieben sey.

Obgleich nun diese und andere Richtungen den absoluten Idealismus verneinen, so verwerfen sie darum keineswegs das Prinzip der Identität des Erkennens mit seinem Gegenstande als Prinzip des Wissens. Sie schränken dasselbe aber ein, anerkennen es in bedingterer Weise als der absolute Idealismus; wie z. B. Trendelenburg in seinen Logischen Untersuchungen ausdrücklich das Identische von Seyn und Denken aufzusuchen unternimmt, das sich ihm nur bis zu einer gewissen Grenze zeigen will, bis auf einen dunklen, undurchdringlichen

Kern der Materie. — Derartige Standpunkte wird der Hr. Rec. keineswegs als subjectiv-idealistische bezeichnen, obgleich sich in einem Punkte eine Aehnlichkeit mit Fichte's subjectivem Idealismus finden ließe, nämlich darin, daß es auch bei Fichte eine Region des dunklen Ansich giebt, jenen bekannten „unbegreiflichen Anstoß." — Wenn nun ein beschränkter objectiver Idealismus darum noch kein subjectiver, wenn ein bedingtes Wissen nicht grade bloßes Erscheinungs-Wissen ist, so möchte auch mein eigener, in meiner Schrift entwickelter, Standpunkt nicht als subjectiver Idealismus zu bezeichnen seyn. Denn jenen Einwurf, welchen schon die Identitäts-Philosophie dem subjectiven Idealismus machte: Sein Wissen sey kein eigentliches Wissen, sondern bloßes Produciren des Denkens aus sich; wirkliches Wissen sey das Denken eines zugleich an sich seyenden Gegenstandes, — diesen Einwurf acceptire ich vollkommen, und überall in meiner Schrift liegt das Bewußtseyn zu Grunde, daß die Entwickelung des Erkennens und der Wissenschaft ein Fortschreiten in Erkenntniß des an sich seyenden Wesens der Dinge sey. Der Hr. Rec. konnte sich hierüber nur täuschen, weil er zu frühe die Voraussetzung machte, Fichte's Boden, nicht der der Identität sey der meinige. Ausdrücklich bespreche ich das Verhältniß der Identität in dem Abschnitt meiner Schrift: „Das geschichtliche Individuum im Verhältniß zur Wissenschaft" S. 187 ff. Dennoch aber suche ich freilich den Grund solcher bedingten Geltung der Identität theils von einem andern Ausgangspunkt, theils wo anders als die bezeichneten Standpunkte; nicht in dem Verhältniß des Seyns und Denkens zu einander, auch nicht etwa in dem des endlichen Denkens zum Absoluten, — sondern ganz direct aus dem Begriff des Denkens selbst und allein ergiebt sich mir die Unmöglichkeit einer erkennbaren absoluten Identität von Seyn und Denken, einer für uns (und also auch wohl mit durch uns) sich völlig verwirklichenden Identität. Wie weit auch theils die Praxis des Lebens, theils die Wissenschaft fortschreite in der Verwirklichung dieser Identität, so scheint mir dennoch ein Zustand

ihrer erreichten, absoluten Wirklichkeit der Natur unseres Geistes zu widersprechen. Wie nämlich zu einer von uns erkannten absoluten Identität auf der einen Seite die vollendete Erkenntniß und Durchbringung des Seyns gehören würde, so auf der andern die eben so vollendete Selbst-Erkenntniß unseres Geistes. Diese letztere ist es nun, deren Unmöglichkeit zu beweisen, der erste Haupt-Abschnitt meines Buches, vom Ich oder Selbstbewußtseyn, bestrebt ist, und darin liegt zugleich der sachgemäße Grund, weshalb ich mit diesem Theil der Untersuchungen beginne.

Dem Denken nämlich ist meiner Ansicht nach dies wesentlich, daß es durch seine Thätigkeit und Uebung sich entwikkelt, sich selbst hervorbringen hilft, sich schärft, vertieft, den Kreis seiner Gegenstände erweitert, und wie man dies sonst noch bezeichnen mag. Dies geschieht in jeder Art und Weise wie sich das Denken bethätigt, und geschieht mehr oder minder in jedem wirklichen Acte des Denkens, obgleich wir das Resultat nur nach länger fortgesetzter oder angestrengter Arbeit des Denkens zu erkennen und zu messen vermögen. Hierauf beruht auch alles Lernen und Mehren der Erkenntniß, nicht minder bei dem Individuum als bei Zeitaltern, welche eines des andern Erkenntniß aufnehmend, sie möglicher Weise erweitern und vertiefen. Dabei muß ich nun ausdrücklich erwähnen, daß eben bei Entwickelung dieses allgemeinen Grundgedankens der Hr. Rec., wie oben näher ausgeführt worden, mir subjectiven Idealismus unterschiebt, als ob meine Meinung, das Denken entwickele sich durch seine Thätigkeit an den Gegenständen, gleichbedeutend wäre mit dieser: das Denken producire lediglich durch sich alle seine Gegenstände. Ich kenne überall keinen Gegenstand und rede in meiner Schrift niemals von einem Gegenstande, den lediglich das Denken des endlichen Subjectes producirte.

Also das Denken entwickelt sich durch jeden wirklichen Act seiner Thätigkeit an seinen Gegenständen. Wo nun das Denken sich selbst zum Gegenstande nimmt, z. B. in der Erkenntniß-Lehre, in der Metaphysik u. s. w. wird es durch die Beschäftigung mit sich selbst sich entwickeln und auf irgend eine

Weise dabei gewinnen. Dieses nun, was es so nach irgend einer Seite hin an Kraft gewinnt, vermag es nicht sogleich in dem Begriff von sich, vom Denken, welchen es etwa findet, niederzulegen und auszusprechen, weil es etwas Unbewußtes, außerhalb der Reflexion des Denkens auf sich selbst Vorgehendes ist. Eben dasselbe zeigt sich bei aller Art von Kraft und Fertigkeit, welche zwar durch jedes ihrer Producte sich mehrt und vervollkommnet, ohne daß jedoch diese Vervollkommnung schon an eben demselben Product, an welchem sie erreicht wird, auch völlig zur Erscheinung gelangte. Was so ein von mir erkannter mir durchsichtig gewordener Begriff des Denkens gleichsam rückwärts auf meine mit ihm beschäftigte lebendige Denk-Kraft wirkt, wie das denkende Subject durch seine lebendige Thätigkeit solches Begreifens seiner selbst in demselben Momente etwa tiefer befruchtet und angeregt werde, — was je nach den verschiedenen Individuen unendlich verschieden seyn wird, — alles dies drückt und spiegelt sich in dem gedachten, objectiv gewordenen Begriff des Denkens nicht ab. Dergleichen ungewußte Bezüge von (allgemeinen) Gedanken und Begriffsbestimmungen zu den individuellen Geistern gehören aber dem Kreise des lebendigen, wirklichen oder sich verwirklichenden Denkens an, indem sie wenigstens als Keime neuer Entwickelungen des Denkens, neuer Gedanken und Anschauungen zu betrachten sind. Jeder Gedanke ist von der einen Seite Gemeingut aller denkenden Subjecte, die ihn verstehen, von der andern aber unendlich verschiedenartiges und verschieden wirkendes Eigenthum oder Befruchtungs-Element der lebendigen Individuen. — Nach dieser letzten Seite hin ist jeder Gedanke undurchsichtig, unübersehbar, unabgeschlossen, und sowie jeder andere Gedanke, so auch irgend ein gewonnener Begriff des Denkens selbst, er möge lauten wie er wolle; er ist Product des Denkens und der Wissenschaft, aber andrerseits ein noch weiter fortzeugendes Samenkorn im Geiste derer die ihn wirklich durchdenken.

Diese undurchsichtige Seite der Gedanken und des Denkens nenne ich nun das „individuelle" Moment desselben (von

dem ich unter demſelben Namen ſchon oben in andrer Abſicht und allgemeiner geſprochen) deßhalb, weil es zunächſt mit der mannichfaltigen Individualität der wirklichen Geiſter durchaus verſchmolzen, von ihr bedingt iſt und ſie bedingt. Eben dieſes Individuelle ſuche ich, wie bemerkt, zunächſt im abſtracten Selbſtbewußtſeyn aufzuzeigen, deſſen philoſophiſcher Ausdruck (nach dem Vorgange des Kriticismus wie der Identitäts-Philoſophie) Ich iſt. Ich ſuche zu zeigen, daß im Acte des Selbſtbewußtſeyns der Denkende ſich nicht völlig erfaſſe und erreiche eben um jenes individuellen, ungewußten Momentes willen, welches der Allgemeinheit auch dieſes Gedankens, des Ich, ſich entzieht. — Dies ſind aber Unterſuchungen, welche ich, wie auch oben bemerkt, ſchon ihrer Ausführlichkeit wegen hier nicht wiederholen kann. — Jenes Moment des Individuellen könnte mit demſelben Recht auch als Unmittelbarkeit, als das Moment des Unmittelbaren am Denken aufgefaßt und bezeichnet werden — deßhalb, weil es in die Selbſtvermittelung des Denkens niemals aufgeht d. h. weil das Denken, wenn es ſich ſelbſt zu einem beſtimmten Begriff zuſammenfaßt, nicht zugleich alle individuellen Bezüge dieſes begreifenden Actes nach rückwärts und vorwärts zu überſehen und in jenen Begriff von ſich aufzunehmen vermag.

In demſelben Sinne darf ich aber auch dieſe dem beſtimmten Denk-Act nothwendig eigene, ihm ſelbſt aber undurchſichtige Seite als Reales, als Moment der Realität am Denken bezeichnen. Denn ſie iſt etwas auf welches das Denken, von ſich ausgehend, ſeinen Begriff analyſirend, mit Nothwendigkeit geführt wird und fällt dennoch in ihrer Beſtimmtheit außerhalb des Denk-Actes, den ſie eben begleitet. Sie iſt die reale Wirkung des (idealen) ſelbſtbewußten Gedankens. (Aehnlich haben Andere den Trieb oder Willen als Moment des Bewußtſeyns geltend gemacht und ihn als Reales bezeichnet). — Wenn z. B. ein Philoſoph ſeine Weltanſchauung entwirft, ſo kommt einerſeits dieſes Product ſeines ſelbſtbewußten Denkens zu Stande, andrerſeits aber wird die daran geſetzte Arbeit

seines Geistes einen Einfluß auf seine ganze geistige Individualität üben, dessen er sich nicht durchaus bewußt ist und nicht seyn kann: sein Productions-Vermögen wird sich entwickeln, sein Scharfsinn sich üben u. s. w. Diese subjective Nach- und Fortwirkung jener Operation des Denkens und ihre unendliche Verzweigung mit allen den Kräften, die ihm als diesem bestimmten Individuum eigen sind — sie würde ich nach Obigem die, oder wenigstens eine, reale (in ihrer Bestimmtheit außerhalb des Bewußtseyns fallende) Seite an jener Production des selbstbewußten Denkens nennen. — Dieses Reale erscheint nun hier blos als Neben- und Nachwirkung des thätigen Denkens, es zeigt sich aber auch gleichsam als Vorwirkung, als Bedingung und theilweiser Grund des bestimmten Denkens, da das Denken des Subjects auf seiner gesammten Individualität beruht und jeder Act des Selbstbewußtseyns und Denkens mit dieser in Wechselwirkung und Wechselbeziehung steht — ein Verhältniß, das eben so wenig vom Denken völlig durchdrungen wird. — Endlich aber beschränkt sich jene reale oder individuelle Seite am Denken nicht auf das eine Individuum, sondern indem dessen Product etwa anderen Geistern mitgetheilt und von ihnen empfangen wird, so wird es in deren geistiger Besonderheit wiederum mannichfach unterschiedene und sich verzweigende Wirkungen, Anregungen, Keime hervorrufen, wie bei jenem Einen; so wie es nicht minder von der Eigenthümlichkeit dieser andern Geister schon bei der Aufnahme bedingt und getragen seyn wird. So ist auf jedem Punkte und in jedem Stadium seiner Entwickelung das lebendige Denken als sich fortzeugend zu betrachten, als in einer nach beiden Seiten hin unübersehbaren Entwickelung begriffen, und der selbstbewußte Gedanke schließt weder das Bewußtseyn seiner bestimmten Ursprünge und individuellen Bedingungen, noch seiner Fortsetzungen und ferneren Entwickelungen in sich. —

Aus dieser fortzeugenden Kraft des Gedankens nun, vermöge deren er über das bestimmte Bewußtseyn, von dem er scheint zusammengehalten zu werden, zugleich hinausreicht und

hinauswirkt, scheint mir die Nothwendigkeit zu fließen, daß das Denken, und kurz der subjective Geist überhaupt eine Geschichte habe, allmählig und stufenweise sich entfalte. So ergiebt sich mir aus der Analyse des Bewußtseyns die Idee der Geschichte, — eben kein wunderbares Resultat, da nur die selbstbewußten Wesen eine Geschichte im Sinne der Menschen-Geschichte haben. Das Denken also hat auf diese Weise eine Art von Geschichte, von geschichtlichem Verlauf erstlich innerhalb jedes einzelnen denkenden Subjectes, das sich durch die Thätigkeit und Uebung seines Geistes entwickelt, nicht minder aber auch eine Geschichte über das ganze Gebiet der Welt- oder Menschen-Geschichte hin, mit der es verflochten ist und die es mit bedingt. In diesem Zusammenhange der ganzen Menschen-Geschichte erweist sich aber jene reale oder ungewußte Seite alles sogenannten selbstbewußten Denkens am schlagendsten, da wir sahen, daß Keime der innern Welt überall von einem Volk auf das andere, von einem Zeitalter auf das andere sich übertragen und auf dem neuen Boden gleichsam eine Aussaat bilden zu neuen Thaten und Entfaltungen des Geistes, welche den Horizont der ersten Urheber, vielleicht verstorbener oder überlebter Völker, unendlich weit überragen. So weit Zusammenhang in der Geschichte des menschlichen Geistes ist, muß man zugeben, daß kein Gedanke in allen seinen Nach- und Fortwirkungen völlig aus- und durchgedacht, kein Gedanke völlig erschöpft sey, und es ist ein absoluter Widerspruch, die Möglichkeit der Gedanken über einen Gegenstand, der mit dem natürlichen und geistigen Universum im Zusammenhange steht, zu erschöpfen, erschöpft zu glauben. Darin besteht das Seyn und Leben des Denkens, in Hinsicht keines Punktes und Gegenstandes erschöpft und erschöpflich zu seyn. Wer anders denkt, der nimmt zu den Problemen der Menschheit ungefähr die Stellung des Schulmeisters zu den Thematen ein welche er seinen Schülern giebt.

Wie sich nun das Denken zu allen anderen Gedanken-Productionen und Bestimmungen seiner Gegenstände verhält,

ebenſo auch zu ſeinem eigenen Begriff. Die begreifende Arbeit, welche ſich uns in der Geſchichte der Metaphyſik darſtellt, tangirt überall und treibt vorwärts den fixirt erſcheinenden Begriff des Denkens. Im Denken des Denkens entwickelt ſich die Thätigkeit des Denkens ſelbſt, welche begriffen wird, gleichſam unter ihren eigenen Händen, und in dieſem unſichtbaren Wachsthum der Thätigkeit ſelbſt haben wir wieder jenes oben ſogenannte Reale am Denken. Dieſes geht im Zuſammenhange der Geſchichte (wo und ſo weit derſelbe wirklich ſtatt hat) ſo wenig verloren wie im continuirlichen Leben des Einzelnen, und aus dieſem Fortwirken der im Denken des Denkens ſich potenzirenden Thätigkeit entſteht für die Metaphyſik ebenſowohl die Idee ihrer Geſchichte und damit auch ihrer Zukunft, ihrer allemal künftigen Geſchichte, wie für alle anderen Seiten des geiſtigen Lebens. Es iſt kurz die Perfectibilität des menſchlichen Geiſtes, welche ich ſpeciell im Metaphyſiſchen, im Gebiete der Wahrheit, aufſuche und deren Nothwendigkeit ich aus dem Selbſtbewußtſeyn zu deduciren ſuche. Die Perfectibilität des Geiſtes ſetzen, heißt, die künftige Geſchichte ſetzen. Wo nun ferner dieſe Perfectibilität oder die künftige Geſchichte des menſchlichen Geiſtes conſequent gedacht wird, da ſtellt ſich die eben gegenwärtige Geſtalt des geiſtigen Lebens nothwendig mehr oder weniger nur als Moment, als Durchgangspunkt in dem geſammten geſchichtlichen Darleben des Geiſtes dar. Das ideale, ſelbſtbewußte Daſeyn des Geiſtes in einer beſtimmten Gegenwart hat ſich zu faſſen nur als ein Moment des ganzen Denkprozeſſes, deſſen ungewußte Fortwirkung oder reale Seite in der betreffenden Zukunft ſich darleben und in's Bewußtſeyn treten werde. — Das Weſentliche hiebei iſt, das Denken von Seiten ſeiner unendlichen Entwickelungsfähigkeit und folgemäßig auf jeder beſtimmten Stufe als ſich entwickelnd zu faſſen, und dabei die Geſchichte ſo weit heranzuziehn, als ſie durch das Denken tangirt und mitbedingt wird. Wobei wiederum, gegen die Auffaſſung des Hrn. Rec., wohl zu merken iſt, daß mir die Geſchichte keineswegs lediglich für ein

Product der endlichen Subjecte gilt. Die Geschichte ist im Gegentheil im strengen Sinne Realisations-Prozeß gegenüber der idealen und bedingten Gedanken-Welt einzelner Geister wie einzelner Zeitalter. In ihrem Laufe entwickelt der Geist solche Seiten seines Wesens, die auf früheren Stufen seinem Selbstbewußtseyn entzogen waren. Aller Geist ist von einer Seite sich unbegriffen, und darin findet er die Idee seiner Entwickelungsfähigkeit über die jedesmal bestimmte Stufe seines Selbstbewußtseyns hinaus, d. h. findet, von sich ausgehend die Idee einer realen Geschichte. — Hegel sucht die Idee der Entwickelung, den Lauf der Weltgeschichte unmittelbar aus dem allgemeinen Wesen des Weltgeistes zu begreifen; weßhalb ich hierin nicht zu folgen vermag, habe ich in meinem Buche in der Kritik Hegels gezeigt; mir aber kommt es darauf an, im endlichen Geiste die Gesetze, Bedingungen und die Triebkraft aufzusuchen, aus denen seine geschichtliche Entwickelung und so weit sie daraus folgt.

Wenn nun so das Wissen seine Wirklichkeit erst im ganzen, auch dem künftigen Lauf seiner Geschichte vollendet, so folgt also, wie gesagt, daß es auf jeder bestimmten geschichtlichen Stufe für noch nicht durchaus realisirt und vollendet sich nehmen müsse. Dies drücke ich so aus: Das Wissen hat sich zu denken als „gegenwärtiges" d. h. erst begriffen im Prozeß der Verwirklichung. Der bestimmte Begriff von sich, den es in der Metaphysik gewonnen hat, wird sich auch ferner entwickeln, so wie er durch die Geistes-Arbeit der vergangenen Zeit zu dem geworden, was er ist. Das wahre Seyn des Wissens ist für uns sein geschichtliches Werden. Dieses Werden wird aber nur dann wirklich gedacht, wenn auch die künftige Entwickelung gesetzt wird, so wie nach rückwärts die Gnosis der gegenwärtigen Forschung in der vergangenen liegt. Wie mit der Metaphysik verhält es sich mit aller andern Wissenschaft: ihr reales Seyn ist erst ihre gesammte Geschichte; die Idee dieser gesammten oder realen Geschichte kann aber nur dann erfaßt werden, wenn ihr eben gegenwär-

tiger Standpunkt nicht als ihre absolute Vollendung, sondern nur als bestimmte geschichtliche Stufe genommen d. h. ihr ferneres Werden anerkannt wird. — Und ebenderselbe Gedanke ist folgemäßig auf die ganze Culturgeschichte auszudehnen, so weit in ihr etwa ein stetiger Zusammenhang, eine Entwickelung des Wissens bis jetzt zu verfolgen wäre und künftig sich geltend machen möchte. Damit die Geschichte dem gegenwärtigen Bewußtseyn als unabgeschlossener Prozeß erscheine, hat die Gegenwart immer eindringender sich als inneres Resultat der Vergangenheit, der vergangenen Geistesarbeit zu erkennen, und nicht minder die Idee einer solchen Zukunft zu gewinnen, in welcher im Vergleich zur Gegenwart eine gesteigerte und erweiterte Lebensentfaltung sich darstellen werde. — Denkt die Gegenwart so ihre Zukunft, so denkt sie sich selbst kritisch, d. h. als Glied nur und Moment in der Entwickelung des Geistes, welche über sie hinausreicht — so wie eine Wissenschaftslehre dann kritisch ist, wenn sie ihren eigenen Begriff vom Wissen als entwickelungsfähig darstellt, nicht aber dogmatisch sich einbildet, das Wissen vom Wissen vollendet zu haben. Der Geist lernt eben überall wo er ist und thätig ist, er erfährt sich; und Lernen und Erfahren geschieht allmählig, successiv; es geschieht aber wirklich, und in der Geschichte so weit wie das Hineinspielen der Naturmächte und Naturbedingungen in den verschiedenartigsten Formen den Zusammenhang der Geistesentwickelung nicht unterbricht und stört.

Bei dieser Verfolgung des Wissens und seiner Entwickelung in das Gebiet der Geschichte hat der Leser wohl schon erkannt, in welchem inneren und sachlichen Sinne ich mich der Zeitbestimmungen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bediene. Wo ich sie in meiner Schrift selbst gebrauche, geschieht es mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß mir Vergangenheit oder eine vergangene Lebensepoche bedeute eine durch ein tieferes Lebensprinzip überwundene und in ihm aufgehobene Epoche; und in analoger Weise die andern Zeitbestimmungen. Daß dies meine Meinung, ist auch daraus ersichtlich, daß sich

die Entwickelung des Denkens und Wissens meiner Ausführung zufolge nicht von selber macht und durch den bloßen Lauf der Zeit, sondern durch die Arbeit und Vertiefung des Geistes.

Der Hr. Rec. jedoch hat in diesem Punkt vielleicht am allerauffallendsten meine Gedanken verfehlt, und demgemäß bricht denn auch der verhaltene Hohn, welcher die ganze Kritik begleitet, hier in offnen Spott aus.

Er behauptet zuvörderst: ich theile die Weltgeschichte in Geschichte der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein, und demgemäß das Wissen in ein vergangenes, gegenwärtiges und künftiges, — kehrt also das von mir angegebene Verhältniß von Wissen und Geschichte gradezu um. Ich theile die Weltgeschichte überhaupt nicht ein, verfolge nur die Entwickelung des Wissens in das Gebiet der Geschichte und zeige, wie es hier seine Bewegung möglicher Weise anschauen könne in dem Verhältniß der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einander — diese Zeitbestimmungen in dem eben erläuterten innern Sinne genommen. — Zum Ueberfluß erkläre ich überall in meiner Schrift, und schon im einleitenden Vorwort, daß ihr Grundgedanke keineswegs ein geschichts-philosophischer, sondern ein metaphysischer sey. — Endlich aber, wäre denn die Entwickelung des menschlichen Geistes und seine tiefere Lebensentfaltung in und mit dem Schritt der Zeit ein so abentheuerlicher Gedanke, daß der gesunde Menschenverstand, wie der Hr. Rec. glaubt, sich gegen ihn empören sollte? Nur wenn „die in der Geschichte wirksamen, ihre Epochen beherrschenden Ideen," nach welchen der Hr. Rec. die Geschichte eingetheilt wissen will, gradezu vom Himmel schneiten, dann möchten sie ohne allen Bezug auf die Zeit seyn; so lange aber diese Ideen vom Menschengeiste erarbeitet werden, und erarbeitet werden sollen zufolge der allerhöchsten Idee, so lange solche Ideen und die Cultur überhaupt sich fortpflanzen, sich verbreiten, allmählig immer tiefer empfangen und verstanden werden, — so lange stehen die Ideen allerdings in Beziehung zur Zeit. Die uuterschiedene Lebens- und Weltansicht eines alten Mannes von der des Jünglings ist

auch nicht ohne Beziehung auf die Zeit, denn ihr Grund ist theilweise die reifere Erfahrung, und Erfahrungen werden, so wie der menschliche Geist einmal beschaffen ist, im Laufe der Zeit gemacht. — Hält es denn der Hr. Rec. für rein zufällig, daß die weltgeschichtlichen, das Leben beherrschenden Ideen sich bisher, so weit wir die Geschichte kennen, im Laufe der Zeit vertieft haben und innerlicher geworden sind? daß die Erkenntniß der äußern Welt klarer und freier geworden? Schon die sich mehrenden Erfahrungen in Natur und Geschichte, bleiben sie ohne Rückwirkung auf das Leben der Ideen? Was wären wir heute, wenn wir das Evangelium und die klassische Bildung nicht verarbeitend aufgenommen hätten, und war dazu nicht nöthig, daß beide Erscheinungen der Zeit nach vorangingen? Bildet diese Zeitfolge keine innere Nothwendigkeit, um den heutigen Standpunkt der Cultur zu begreifen? Der Hr. Rec. scheint sich unter der Geschichte eine unzusammenhängende Reihe, ein Aggregat von fertigen Offenbarungen vorzustellen, deren unterschiedenen Werth er nach seiner dogmatischen Schablone zu beurtheilen hätte. Mit dergleichen theologisirenden Ansichten ist einer rationellen Auffassung der Geschichte schlecht gedient, welche vor allem fordert, der arbeitenden Bewegung, der fortschreitenden Thätigkeit des Geistes in Erzeugung der geschichtlichen Ideen, so viel die Ueberlieferungen irgend gestatten, zu folgen; und vornehmlich in den unscheinbarsten Uebergangsperioden zwischen characteristischen, erscheinungsreichen Epochen das innerste Weben des Geistes am aufmerksamsten zu belauschen. — Wie sich aber der Geist in der Geschichte realisirt d. h. in der Thätigkeit des menschlichen Geistes, in der Aeußerung seiner Kräfte; ebenso verwirklicht und vervollkommnet sich unsre Wissenschaft der Geschichte im Auffinden und Nachweisen jener menschlichen Thätigkeiten und Kräfte. Und die Philosophie sollte das spottenswerthe Privilegium gegen die empirische Forschung aufgeben, die Lücken unserer Erkenntniß übereilig mit dem Weltgeist zuzustopfen, oder nach den Ideen wie nach zerstreuten nächtlichen Sternen zu äugeln.

In Sachen der Atomistik,

von Gustav Theodor Fechner.

Erster Artikel.

Ich gestehe, längere Zeit in Zweifel gewesen zu seyn, ob ich den mannichfachen Angriffen, die meine „physikalische und philosophische Atomenlehre" erfahren hat, überhaupt etwas entgegensetzen sollte. Blicke ich auf die Gesammtheit dieser Angriffe zurück, so scheint mir, daß die Atomistik in ihren wesentlichen Argumenten, denen, auf welchen ihr factischer Bestand, ihre Kraft, ihre Leistungs- und Entwickelungsfähigkeit beruht, durch keinen derselben ernsthaft berührt worden ist, wenn es auch natürlicherweise meinen Gegnern anders scheinen mag und scheinen muß, die das sachliche Gewicht der Argumentation und des Gegenstandes anders, zum Theil gerade auf die entgegengesetzte Seite als ich legen, worüber schwerlich eine Verständigung zu hoffen ist. Und wenn ich nicht gerade in Verlegenheit bin, was ich auf die mannichfachen theils formellen, theils doch für einen gegnerischen Standpunct von sächlichem Belang erscheinenden Angriffe, die meine Schrift erfahren hat, zu antworten habe, was wird damit gethan seyn, damit erreicht werden? Es ist nur zu wahr, und weil es wahr ist, darf ich mir auch wohl erlauben, selbst in einer philosophischen Zeitschrift darauf hinzuweisen, daß philosophische Abhandlungen jetzt fast nur noch von Philosophen, ja auch von diesen fast nur, wenn sie mit einem eigenen Conflicte dabei betheiligt sind, gelesen werden; es wird dieß von den Abhandlungen meiner Gegner, wie von dieser meiner Erwiderung gelten; beide werden spurlos, die Mühe nicht vergeltend, die sie gekostet haben, vorübergehen, und die Atomistik wird fortbestehen und sich fortentwickeln und die Zukunft der Naturwissenschaft und mit ihr des Theils der Philosophie, der dieser Maß zu geben oder von ihr Maß zu nehmen hat, beherrschen, trotz und ohne Zuthun jener Abhandlungen und dieser Erwiedrung, weil sie (die Atomistik) innere Lebenskraft und Triebkraft hat, weil sie eine Nothwendigkeit geworden ist.

Möchte man in dieser Hinsicht die atomistische Ansicht mit der materialistischen lieber vergleichen, als zusammenwerfen, wie man so gern thut, weil sie früher freilich daran hing. Der Materialismus, diese einseitige Wahrheit, hat sich mit seiner starr festgehaltenen Täuschung, als sey er die ganze Wahrheit, selbst zum ewigen Stillstande verdammt; der heutige Materialismus ist noch der alte und wird immer der alte bleiben, mit im Ganzen nicht bedeutenden Schwankungen zum Mehr (wie heute) und zum Minder (unstreitig morgen); wogegen die Atomistik nach gewonnener richtiger Erkenntniß, daß sie nur eine Leuchte in's materielle Gebiet ist, und ihrer hiermit erfolgten Trennung vom Materialismus immer mehr und immer festern Boden gewinnt, sich immer reicher entwickelt, höher ausbaut, solidarischer mit allen Interessen und dem Fortschritte der ganzen Naturwissenschaft verflochten wird, und dabei noch jeder Ansicht über die Beziehung von Materie und Geist Raum läßt, die ihre Begriffe über Beides auf Beobachtungen über Beides stützen will, indeß sie freilich zugleich mancher den Weg verlegt, die es nicht will — ihr Hauptverbrechen, weßhalb sie aus dem Wege geräumt werden soll; eine Haupttugend unter denen, die sie den Platz endlich behaupten lassen werden.

In der That konnte die Betrachtung, daß es meines Zuthuns nicht bedürfen und solches nichts wesentlich beitragen wird, diese Stellung, diese Zukunft der Atomistik zu sichern, mich wohl veranlassen, es an der einen Schrift genug seyn zu lassen, durch welche ich der, philosophischerseits verbreiteten ungünstigen Ansicht von der Atomistik gegenüber, einem allgemeinerern Publicum einige Einsicht in die Vorzüge derselben zu gewähren suchte. Gegner selbst darf ich ja so wenig durch diese Erwiderung auf ihre Einwürfe, als durch meine frühere Schrift, welche sie hervorgerufen, zu bekehren hoffen und doch werden eben fast nur meine Gegner dieser Erwiderung einige Aufmerksamkeit beweisen.

Inzwischen, ich möchte weder, daß mein Stillschweigen von ihnen als ein Bekenntniß der Schwäche der von mir vertretenen Sache, noch als ein Zeichen der Nichtachtung so achtungswür-

diger Gegner ausgelegt würde. Was namentlich letztern Punct anlangt, so darf ich mich zugleich freuen und es rühmend anerkennen, daß ich fast nur Entgegnungen in wissenschaftlichem Geist und Ernst, zu großem Theil von mir persönlich befreundeten, nach Geist und Charakter von mir hochgestellten, an Kenntniß nach so vielen Seiten mich weit überragenden Männern gefunden habe; und eben so muß ich für die Offenheit, wie für das Wohlwollen, was sie mir bei ihrem Angriffe bezeugt haben, vielfach zum Dank wie zu entsprechender Entgegnung mich verpflichtet fühlen.

Vielleicht zwar hätte ich noch eine Zeit lang hiemit anstehen können, da ich weiß, daß mir noch einige Angriffe Seitens Gegner, die sich bisher noch nicht geäußert haben, bevorstehen. Aber schon jetzt ist das Onus der Antwort auf so mannichfache und aus so verschiedenartigen Gesichtspuncten erfolgte Angriffe etwas groß geworden und möchte später um so weniger zu bewältigen seyn. Vielleicht entschuldigt meine jetzige Bereitwilligkeit, mich einem Kampfe zu stellen, den ich selbst für resultatlos halte, ein späteres Stillschweigen auf fernere Angriffe, vielleicht veranlassen diese auch eine nachträgliche Erwiedrung, wenn der Anlaß gar zu dringend und ich nicht gar zu ermüdet seyn sollte.

Nothwendig aber müssen meine Gegner entschuldigen, wenn ich in dieser Erwiderung nicht mit eben so großer Ausführlichkeit auf alle Einwürfe eingehe, als sie zum Theil vorgebracht sind und als sie vielleicht nach der Wichtigkeit, die ihnen die Gegner beilegen mögen, zu verdienen scheinen. Möge die Kürze des Tons, zu der ich vielfach verurtheilt bin, von ihnen nicht mißverstanden und mißdeutet werden. Was sollte aus dieser Abhandlung bei einer der ihrigen entsprechenden Ausführlichkeit werden. Principfragen lassen sich überhaupt hier nicht ausfechten, und wo Gegner mich zu widerlegen glauben, indem sie mir ihre Gesichtspuncte entgegenstellen, muß es mir erlaubt seyn, auf die meinigen zu dringen, zumal es nicht blos die meinigen, sondern die Principien einer festbegründeten, hochgewachsenen Wissenschaft

ſind, und den Weg, den eine ausführliche Erwiderung zu nehmen hätte, vielmehr anzudeuten, als darauf einzugehen. Auch dürfte dieß bei ſo einſichtigen Gegnern zumeiſt genügen.

Folgendes ſind die zu meiner Kenntniß gelangten ernſthaften Beſprechungen — ſie ſind es alle weſentlich in gegneriſchem Sinne — die meine Schrift gefunden hat, nach der Reihenfolge, in der ſie mir bekannt geworden ſind:

1) Zwei Abhandlungen von C. H. Weiße in dieſer Zeitſchr. (XXVII. S. 97 u. 192); — 2) eine Kritik von H. Lotze in den gött. gel. Anz. St. 109—112); — 3) eine Abhandlung von W. Drobiſch in dieſer Zeitſchr. (XXVIII. S. 52); — 4) einige Bemerkungen von H. Ulrici ebendaſ. (S. 114); — 5) eine Recenſion in der Katholiſchen Literaturzeitung (1855, No. 50); — 6) die kritiſchen Erörterungen von F. Hoffmann in der Schrift: „Zur Widerlegung der abſoluten und bedingten Atomiſtik“ (S. 16 ff.); — endlich 7) eine Recenſion von A. Cornill in den Heidelb. Jahrb. (1855. No. 59. 60.)*)

Auf die Kritiken No. 5 bis 7 erwidere ich hier nichts oder nur Gelegentliches, da ich mir nicht glaube erlauben zu dürfen, dieſe Zeitſchrift mit Erwiderungen auf Angriffe zu überladen, die nicht in ihr erfolgt ſind, und nur mit der Kritik eines der gewiegteſten und ſcharfſinnigſten Mitarbeiter dieſer Zeitſchrift möchte es mir geſtattet ſeyn, in dieſer Hinſicht eine Ausnahme zu machen. Die Bemerkungen Ulrici's fordern in Betracht ihrer Beiläufigkeit auch nur zu einer beiläufigen Rückſichtsnahme auf. Meine Erwiderung wird es alſo hier weſentlich nur mit Weiße, Lotze und Drobiſch zu thun haben. Den andern Gegnern überlaſſe ich das Feld.

Ungern verzichte ich darauf, dieſe Erwiderung unter allgemeine Geſichtspunkte zuſammenzufaſſen und dadurch wo möglich abzukürzen, weil die Angriffe in der That nicht viel andres Gemeinſames enthalten, als den Gegenſtand des Angriffes. Schon in meiner Schrift mußte ich mich beklagen, daß die Ato-

*) Ueber die ſeitdem erſchienenen kritiſchen Bemerkungen von George vergl. einen Zuſatz zum Schluß des 2. Artikels.

mistik zwar einem allseitigen, aber keinem compacten Angriffe Seitens der Philosophen begegnet; und es liegt in der Natur der Sache, daß die offen von mir eingestandene Unlust, auf diese Erwiederung überhaupt einzugehen, durch den Hinblick auf den Charakter der Zerfahrenheit, den sie dadurch nothwendig annehmen muß, beträchtlich verstärkt wird. Ich muß aber die Sache nehmen, wie sie liegt. Nur über einen formellen Punct glaube ich doch ein paar Worte vorausschicken zu müssen, da wenigstens einige meiner Gegner darin zusammentreffen, und sodann werde ich durch die Erörterung eines sachlichen Punktes, des einzigen, in dem fast alle (auch gegen welche sich diese Erwiderung nicht besonders wendet) zusammentreffen, die Erwiderung auf die einzelnen Angriffe einleiten.

Den formellen Punct anlangend, so hat man den Ton, in dem die Angriffe meiner Atomenlehre gegen die Philosophie in ihren heutigen Hauptrichtungen gehalten sind, theils zu rücksichtslos, theils einen mitunterlaufenden Spott nicht angemessen gefunden. Es ist möglich, daß ich in diesen Hinsichten etwas versehen habe, doch werde ich dessen erst sicher seyn, wenn ich es von Andern als meinen Gegnern höre. Es giebt eine Weise des Angriffs, die auch andre als die Gegner verletzt; ich wünsche nicht mich dieser schuldig gemacht zu haben; aber die Empfindlichkeit der Gegner ist mir kein Bürge dafür, daß ich diese Schuld trage. Bei der großen Härte, bei dem Tone der Wegwerfung, womit sich Hegel, Schelling, Herbart gegen ihre Gegner äußern, bei den schonungslosen Angriffen, welchen die Atomistik von allen Seiten der Philosophie ausgesetzt gewesen ist, und deren einer noch kurz vor Erscheinen meiner Schrift in dieser Zeitschrift gegen sie gerichtet worden ist, weiß ich doch in der That nicht, wie man von der Atomistik fordern kann, hiegegen lammfromm aufzutreten; vielmehr glaube ich durch die versöhnenden Aeußerungen, die ich im Vorwort meiner Schrift gethan, den Forderungen, die man in dieser Hinsicht an einen Vertreter der Atomistik stellen konnte, gerechter geworden zu seyn, als es bisher wenigstens Seitens der Gegner der Atomistik gegen diese der Fall ge-

weſen iſt. Was aber den hier und da vorkommenden Spott in meinen Aeußerungen anlangt, ſo wünſchte ich, daß man mir eine Stelle bezeichnete, in der ich den literariſchen Anſtand verletzt habe, oder wo der Spott vielmehr gegen die Perſon als gegen die Sache geht. Warum aber ſollte der großen Breite, mit welcher der Atomiſtik ſo oft begegnet wird, nicht auch einmal mit einer Spitze die Spitze geboten werden. Was ich mit zwei Anekdoten in meiner Schrift ſage, die mir Drobiſch als „blinde Kanonenſchläge“ vorrückt, wüßte ich auch heute nicht prägnanter und kürzer im trockenſten Tone zu ſagen, und die Wahrheit darin iſt keine Anekdote, wenn man ſchon gegen ſie blind iſt. Auch finde ich nicht, daß dieſelben Gegner, die meinen mitunter ſcherzhaften Ton tadeln, ähnliche Einfälle unterdrücken, wo ſie ſolche haben — und ich kann Beiſpiele dazu anführen; wenn aber die Atomiſtik weder die Waffen des Ernſtes noch des Scherzes mit einigem Nachdruck gegen Gegner gebrauchen ſoll, die ſie ſelbſt gebrauchen, ſo bleibt ihr freilich nichts übrig, als ſich zu ergeben. Doch genug hievon. Mögen nach Allem die Gegner in dieſem Punte nicht ganz Unrecht haben und handeln wir um das Weitere.

Den ſachlichen Punct anlangend, ſo begegnen mir von allen Seiten Fragen wie dieſe: „was wohl den Geiſt beſtimmt haben könne, ſich in dem wunderlichen Wechſelſpiel der Atome zu ergehen?“ „wie das Ganze dazu kommt, ſich innerlich Gränzpuncte zu ſetzen?“ „wie es möglich iſt, daß die innerlich todten, harten und unveränderlichen Atome ſich dem Geiſte unterbreiten können, wie der Geiſt ſich ihrer ſoll bemächtigen, ſie zu ſeinen Zwecken ſoll bilden und geſtalten können?“ was die begriffliche Vermittlung von einfachem Atom, Zeit, Raum, Geſetz, Geiſt ſey, auf die ich die Elemente und Bedingungen der Welt und des Geſchehens darin endlich reducire, u. ſ. w.

Dieſe Fragen werden mir in dem Sinne vorgelegt, als wenn deßhalb, weil keine rechte Antwort darauf zu finden ſey, auch das nicht ſey, wofür man die Gründe, die Ableitung, die

Vermittelung umsonst sucht, oder doch Alles anders, als von mir geschehen, zu fassen und zu stellen sey.

Allgemein erwidere ich hierauf: die Gegner selbst erkennen doch Zeit, Raum, Gesetz, Kraft, Geist, dieselben Begriffe, die ich auch statuire, an; nur nicht das mißliebige Atom. Der Grund aber, warum es discontinuirliche Atome giebt, ist durchaus nicht schwerer zu finden, als warum es einen continuirlichen Raum und eine continuirliche Zeit giebt; das Eine schließt die Forderung des Andern ein; die Vermittelung zwischen Atom und Gesetz, Atom und Geist ist nicht schwerer zu finden, als zwischen Weltkörper und Gesetz, Weltkörper und Geist: das Atom und das Spiel der Atome ist ja blos die elementare Auflösung der Weltkörper und ihres Spiels. Man gehe bis zur Gränze dessen, was man schon hat, und man hat, was man verlangt. Wenn man es nicht wunderlich findet, daß der Mensch seine Häuser lieber aus einzelnen Steinen als aus Lehm baut, warum bei Gott das Entsprechende oder, da er doch Gott ist, noch etwas Weitergehende wunderlich finden, und seiner Allmacht nicht mindestens eben so viel zutrauen, als der Macht eines Menschen, der die „todten harten" Steine doch recht wohl zu seinen Bauten zu bewältigen, seinen Zwecken unterzubreiten vermag. Er ist die Liebe, aber auch die Kraft. Es läßt sich tiefer gehen. Ein verknüpfendes Wesen verlangt seinem Begriffe nach einen Stoff zur Verknüpfung, welcher, um nicht eine Tautologie einzuschließen, an sich nichts von Verknüpfung einschließen darf. Die höchste Verknüpfung liegt im Geiste, der seinem ganzen Wesen nach etwas Verknüpfendes, so zu sagen die Verknüpfung selbst ist; der letzte Stoff sind die einfachen Atome. Raum, Zeit, Bewegung, die Bewegungen der Atome in Raum und Zeit, ihre Verbindungen zu Körpern, die organische Ordnung, Gestaltung, Fügung der Körper und Körperwelt, ihre mathematischen Verhältnisse, ihre Gesetze, die Ideen, unter die man sie zu fassen hat, die einzelnen Seelen, Geister, sind Zwischenglieder der Vermittlung zwischen der Einheit des höchsten Geistes und der unendlichen Vielheit der einfachen Atome, die sich

mit Nothwendigkeit aus dem zu Vermittelnden ergeben. So oder ähnlich oder auch ganz anders, des Weitern und des Breitern ausgeführt.

In der That, es fehlt nicht nur nicht an Weisen, Geist, Gesetz, Atom zu vermitteln, sondern es sind deren nur zu viele, und ich getraue mir mehr als eine, sey es aus dem Gesichtspunct einer freien schöpferischen Willensthätigkeit Gottes, sey es dialektischer Nothwendigkeit aufzustellen, die so gut klingen und nach meiner Ansicht so gut sind, als die der Gegner. Oder wollen die Gegner der Atomistik den Vertreter derselben veranlassen, die ihrigen, die sich des Atoms entschlagen, kritisch durchzugehen? Begriffliche Forderungen, dialektische Aufhebung der Begriffe, teleologische Gesichtspuncte, anthropopathische Motive, Bilder und Specialitäten, die für Abstracta und Allgemeinheiten einstehen, all das unendlicher Wendungen und Wandlungen fähig, stehen mir in jedem Falle zur Beantwortung des Warum und zur begrifflichen Vermittelung der Discontinuität der Materie ganz eben so, wie den Gegnern zu der der Continuität zu Gebote; Alles macht sich sogar meines Erachtens mit dem einfachen Atom viel leichter, als ohne dasselbe, und die entgegengesetzte Absicht muß natürlich auch den entgegengesetzten Erfolg herbeiführen. Eben so natürlich werde ich freilich die Gegner mit meiner Antwort nicht befriedigen, sie wird mich bei dem Versuche, es zu leisten, selbst nicht befriedigen, auch ihre Antworten in Bezug auf Zeit, Raum, Materie, Kraft, Gesetz, Geist befriedigen mich nicht; sie befriedigen einander selbst nicht durch diese Antworten, keiner also den andern; aber eben deßhalb halte ich diese aus der Methode der heutigen Philosophie fließenden Antworten für keine, und meine, daß es vor Allem gilt, ehe man Fragen nach dem Warum und nach der begrifflichen Vermittelung der Atome in dem von den Gegnern gewollten Sinne zu beantworten sucht oder nur aufwirft, die Frage nach dem Ob und Wie so viel nur immer möglich mit Mitteln und nach Methoden zu untersuchen, welche jenem Schwanken und jener Zwiespältigkeit entzogen sind. Solche

Mittel und Methoden aber sind da, es sind die der exacten Wissenschaft. Und gewähren sie nichts absolut Sicheres, so gewähren sie doch das Sicherste, was wir in diesem Felde haben, worauf wir also zu bauen haben, bis es etwas Sichreres giebt.

In der That werde ich nie zugeben, daß die Thatfrage von der Causal-, Motiv- und begrifflichen Vermittelungsfrage abhängig zu machen sey, wo ein exacter Weg zur Entscheidung der Thatfrage vorliegt oder, sofern absolute Gewißheit in diesen Dingen nur ein Ideal ist, diesem Ideal entgegenzuführen vermag; daß dann vielmehr stets der umgekehrte Weg einzuschlagen sey. Ehe man nach den Gründen und der begrifflichen Vermittelung der Gravitation zu fragen hat, ist sie exact nach dem Thatsächlichen, was ihr unterliegt, und nach ihren factischen Hauptverhältnissen zu constatiren, und gelänge es nicht, die Gründe und begriffliche Vermittelung im Sinne der Gegner zu entdecken, so würde die Gravitation darum nicht weniger bestehen, so weit sie nun eben besteht. Indeß aber mehr als ein Philosoph, die Tragweite und Schärfe der bisherigen exacten Ermittelung der Gravitation eben so überschätzend, als die der Atome unterschätzend, voreilig daran gegangen ist, die Geltung der Gravitation nun auch absolut zu beweisen, — das scheinbare a priori der Philosophie in diesen Dingen ist ja überhaupt versteckt immer nur ein a posteriori des a posteriori, und würde im Rechte seyn, wenn es dieß offen, consequent und mit Bewußtseyn wäre, — ist noch sehr fraglich und bis jetzt noch nicht entscheidbar, ob nicht die Gravitation (als Gesetz des reciproten Quadrats) blos ein approximatives Gesetz oder ein ganz besondrer Fall der Anziehungskräfte der Materie (absolut nur für unendliche Entfernung gültig, für sehr kleine Distanzen nicht mehr gültig) ist. Was ist dann mit allem bisherigen Philosophiren über sie gethan, wenn es sich dereinst herausstellen sollte, daß es so ist. So gut aber nur mit den Mitteln einer exacten Physik bewiesen werden konnte, daß eine Gravitation besteht, wird auch nur mit den Mitteln einer solchen Physik bewiesen werden können, wie und wie weit sie besteht.

Fragen jener Art, wie sie mir so oft begegnen, sind allerdings vom Standpunct meiner Gegner selbstverständlich*), welche nur das aus einem höchsten letzten Grundmotive oder Grundbegriffe Abgeleitete oder darin Abgeschlossene für begründet halten, wenn schon eine klare und Beistimmung erzwingende Ableitung und Abschließung auch nur jener Grundformen und Grundbegriffe der Existenz, in denen ich mit ihnen übereinstimme, ihnen selbst bisher nicht gelungen ist. Meine Philosophie aber, wenn man ihr diesen Namen noch geben oder lassen will, hebt überhaupt von unten an, beruht nur in Verallgemeinerungen, Verknüpfungen und Analysen des in innerer und äußerer Erfahrung Gegebenen und Fortführung von all dem bis zu der mit Vorstellung, Begriff und Schluß klar erreichbaren Gränze. Nicht, daß die Gegner in letzter Instanz weniger auf Erfahrung fußten, — vielmehr berufen sie sich ja wohl selbst darauf — aber gerade da, wo sie die ganze Erfahrungswissenschaft zu meistern unternehmen, nur auf Aperçu's der gemeinen Erfahrung und eben bequem liegenden Datis der Erfahrungswissenschaft, statt auf der ganzen, und überall nur so, wie man auf etwas fußt, um es im Sprunge nach Oben so schnell wie möglich zu verlassen. Ihr Sprung geht von dem Flachlande nach dem Höchsten, ihr Gang ein Stücklein abwärts. Aber von der Ebene kann man nicht hoch springen, und so steige ich lieber auf den Berg und schaue von da weiter aus, statt weiter zu springen, wo ich dann freilich manche Dinge sehe, wohin der Sprung nicht reicht.

Sey dem, wie ihm sey, denn ich will hier nicht meine philosophischen Phantasieen, wofür man sie doch hält, vertreten, sondern wozu ich kommen wollte, ist dieß: so wenig meine Gegner es sich irren lassen, wenn sie aus ihren obersten Gesichtspuncten den Rückweg noch nicht bis zu den letzten Specia-

*) Natürlich kann ich hier, wie überall, wo ich von Gegnern schlechthin spreche, nur die darunter meinen, die es in dem Bezuge sind, um den sich's eben handelt; so doch würde ich in Betreff des obigen Gesichtspunktes wenig Ausnahmen unter meinen Gegnern überhaupt zu machen finden.

litäten finden, genug, wenn er nur in die Hauptgebiete führt, und überzeugt, er laufe in der Natur der Dinge auch in die letzten Specialitäten aus, lasse ich, und es liegt dieß eben so in meiner Consequenz, auf meinem umgekehrten Wege es mich irren, wenn ich ihn noch nicht bis zu einem solchen höchsten und letzten Grundbegriffe (oder Grundmotive) zu verfolgen weiß, aus dem sich die Specialitäten, Gesetz, Atom, Raum, Zeit, die mir nach aller Verallgemeinerung, Verknüpfung und Analyse speciellerer Specialitäten noch übrig bleiben (wenn schon keineswegs sachlich coordinirt übrig bleiben) als Nothwendigkeiten ableiten lassen oder worin sie zu einer begrifflichen Einheit zusammengehen, mich auf das Beispiel der Chemie stützend, die darum nicht weniger ihre 60 und einige Grundstoffe annimmt, daß sie noch nicht angeben kann, warum es gerade diese 60 und einige einfachen Stoffe giebt, was ihre Verschiedenheit einheitlich vermittelt, und ob sie nicht schließlich sich doch noch auf einen einfachen Grundstoff werden zurückführen lassen.

Auch zweifle ich, ob das was die Gegner wollen, überhaupt erreichbar ist. Mein Versuch Eingangs war natürlich nur eine, und zwar vielleicht schlecht treffende, weil durch die Zuziehung des Atoms doch etwas mehr als andre von der Sache treffende, Parodie von Versuchen, welche mindestens eben so schlecht treffende Parodien von einander sind. Sicher schließt sich die Existenz in etwas Einheitlichem ab, ja nach meiner Ansicht in dem Einheitlichsten, was es giebt, der Einheit eines höchsten Bewußtseyns (Atomenlehre S. 97. Zend-Aveſta Kap. 11), dessen Probe in der davon abhängigen, eine Vorstellung davon und einen Schluß darauf begründenden Einheit unsers eigenen Bewußtseyns factisch aufzeiglich ist. Da ist nichts transscendental: wie die Einheit des Bewußtseyns aufzeiglich ist, so ist sie, und es ist nichts darüber, noch daneben, noch dahinter. Raum, Zeit, Atom, Gesetz sind nachweislich Abstracta aus dem, was im Bewußtseyn erscheint; ich vermag sie aber nicht als Nothwendigkeiten oder begrifflich aus dessen Einheit abzuleiten, es sey denn, daß ich in einem phantasmagorischen Spiel heraus-

nehme, was ich zuvor hineingethan oder hinzuthue, was ich unter dem Tische habe. In diesem Felde läßt sich überhaupt nur weisen, nicht beweisen; und beweisen klingt zwar, als wäre es mehr als weisen, ist aber blos eine Bemäntelung des Weisens. Ein Weiser heißt nicht umsonst so. Die oberste Gliederung der Existenz ist ein Wunder, wie die Existenz selbst, wir müssen sie nehmen, wie sie ist, ihre Grundverhältnisse ermitteln, wie sie sind, und darauf zurückführen, was ist. Alle Erklärung eines Wunders ist überhaupt nur die Zurückführung auf ein größeres oder allgemeineres Wunder. Das ist auch ein Princip, und es ist das, womit ich schließlich zugleich den Principien und den Forderungen meiner Gegner begegne. Im Bereiche der allgemeinen Wunder beweist dann, wie ich zu zeigen gesucht habe, das einfache Atom ein wunderbares Vermögen, die höchsten Realbegriffe theils zu vertreten, theils zu verknüpfen, theils zu ergänzen. Ich komme hierauf nicht zurück; ich sage nur, daß sich auch diese Eigenschaft des einfachen Atoms zwar im Denken aufzeigen, aber nicht als eine Denknothwendigkeit aus einer höhern ableiten läßt. Es ist ein Fund; und die Güte des Fundes spricht für die Güte des Weges, der dazu geführt hat, doch bleibt es ein Fund.

Die Gegner getrauen sich, die oberste Gliederung der Existenz nach Seiten ihrer Ewigkeit und Nothwendigkeit zu construiren, und die Vermittelung der allgemeinsten Erscheinungsformen, Raum, Zeit u. s. w. durch eine letzte Einheit klar zu machen. Und wie construiren sie dann die Gliederung der Erscheinung in die fünf Formen des Sichtbaren, Hörbaren, Riechbaren, Schmeckbaren, Tastbaren, ohne welche sie von der Materie und ihrer Kraft, die sie doch auch construiren, nichts wüßten? Was begründet, was vermittelt ihre so ganz discreten, wunderlichen, incommensurabeln Qualitäten? Warum erscheint das Wesen der Materie, wenn es doch einmal ein Wesen hinter der Erscheinung geben soll, in Formen, die so gar nichts mit seinem Ansich (Anziehung und Abstoßung oder wie es die Gegner sonst formuliren wollen) gemein haben? Ich

sage wieder, es ist ein Wunder; an jedes Wunder kann man nur als Thatsache glauben, und daß es Zeit, Raum, Atom, Gesetz gibt, ist ein eben solches, nur allgemeineres, aber nicht wunderlicheres Wunder, an das man glauben muß, weil es besteht, das aller wahren Erklärung spottet, indeß es zu jeder wahren Erklärung zuzuziehen ist. Haben die Gegner eine Antwort auf jene Frage? Aber ich will ihnen lieber keine Fragen vorlegen, auf die ich doch wieder nur Antworten erhalten würde, die ich für keine halte, um diese Einleitung mit ein paar Worten über diejenige Aufgabe zu beschließen, um die sich's eigentlich hier handelt oder handeln sollte.

Was die Gegner im Grunde zu zeigen hatten, war, daß die Aufgabe der Physik, in welche die der Atomistik hineintritt, unstatthaft ist, oder daß die Atomistik ihr nicht recht entspricht. So lange sie dieß nicht gezeigt haben, bleibt die Atomistik unwiderlegt. Kann man aber aus ihren Fragen und Einwänden auch nur schließen, daß sie diese Aufgabe kennen? Wo sich eine Beachtung zeigt, ist es eine abgenöthigte und dann vielmehr abweisende als erledigende. Ich habe also ausdrücklich und nachdrücklich darauf hinzuweisen, und die speciellere Erwiederung wird um so deutlicher hervortreten lassen, wie nöthig diese Ausdrücklichkeit, und wie berechtigt diese Nachdrücklichkeit ist.

Die Aufgabe der Physik ist, ganz prosaisch ausgedrückt, keine andere als die: die allgemeinste und zulänglichste Verknüpfung des Erfahrbaren im körperlichen Gebiete in solcher Weise herzustellen, daß nach dem Gegebenen das Nichtgegebene vorausgesehen und geschaffen werden könne. Der Zusatz ist ganz wesentlich; denn Verknüpfungen und Ableitungen des Erfahrbaren im Naturgebiete durch Begriffe und nach Methoden, welche nicht gestatten, dasselbe auch vorauszusehen und praktisch in das Leben damit einzugreifen, stehen allerdings auch der Philosophie, oder stehen ihr vielmehr ausschließlich im Gegensatze der Physik zu Gebote. Die Physik kümmert sich so wenig um die Verknüpfungen und Ableitungen der Philosophie, welche nicht jenen Zweck haben und

nichts in jenem Sinne leiſten, als die Philoſophie um die Verknüpfungen und Ableitungen der Phyſik, welche nur jenen Zweck haben und ſich nur auf Leiſtungen in jenem Sinne berufen können. Der Zuſatz bezeichnet alſo einen ſpecifiſchen Unterſchied der philoſophiſchen und phyſikaliſchen Behandlung der Dinge, wie heutzutage die Philoſophie ſteht; und zwar einen Unterſchied, der nicht etwa an der größern Allgemeinheit der Philoſophie hängt, da vielmehr die Philoſophie, wenn ſie wollte, die allgemeinſten Principien deſſen was die Phyſik will, dieſer ſelbſt wie anderen Lehren bieten könnte. Die Phyſik ſieht in dem, was der Zuſatz fordert, das einzig durchſchlagende Kriterium der Realität ihrer Hypotheſen, um ſeinetwillen geht ſie hinter den Augenſchein zurück; in ſeiner Befriedigung kann ſie ſich nicht genug thun, indem ſie immer anerkennt, daß danach nur die größtmögliche, aber zugleich die einzigmögliche Annäherung an Gewißheit über das logiſch Selbſtverſtändliche hinaus erzielt werden könne. Die philoſophiſchen Gegner aber fußen nur auf dem Geſichtspuncte, daß das doch nie ein abſolutes Genug werden kann, und geben ſo viel als nichts mehr auf das, wovon nichts genug iſt, ausgenommen, wo es zu ihrem abſoluten Genug, das nichts von dieſem Kriterium weiß, eine dann ſehr willkommene Zuthat bildet. Der rohe Augenſchein gilt ihnen ſonſt mehr als das Kriterium. Die von Tage zu Tage ſich entſchiedener herausſtellende, ja ſchon herausgeſtellte Nothwendigkeit der atomiſtiſchen Hypotheſe zu einer derartigen Geſtaltung und Entwicklung der Phyſik, welche dem Kriterium in allgemeinſter Weiſe genügt, heißt ihnen nur ein zeitweiliger Nothbehelf; um die Noth, die ohne dieſen Nothbehelf in die Phyſik hereinbrechen würde, kümmern ſie ſich nicht, für ſie iſt es keine Noth. Sie ſchelten den Fuß eine Krücke, und möchten der Phyſik auch dieſe Krücke nehmen, ohne ſich nur die Aufgabe zu ſtellen, ihr eine andre zu reichen, mit der ſie beſſer im Sinne des Kriteriums zu gehen vermag; das iſt in wenig kurzen Worten der Sachverhalt. Und was iſt dann zuletzt die Realität und das Krite-

rium der Realität, auf die sie selbst pochen? Ich kann hinter das Geheimniß derselben nicht kommen, das Gespenst derselben nicht fassen. Statt mit einem lichten Begriffe der Realität in die Physik hineinzuleuchten, ist es eine blinde Laterne, womit man ihr Licht ausdrücken will. Man wird dieß Declamationen schelten; und es sind Thatsachen, die schreien.

Schon in meiner Atomenlehre (S. 28 ff.) bin ich jener Angriffsweise mehrerer meiner Gegner, welche der Atomistik blos das Recht einer für die Physik bequemen Hypothese ohne Realität läßt, entgegengetreten. Man hat nichts darauf entgegnet, nachdem sich nichts Haltbares darauf entgegnen ließ; man begnügt sich einfach, dieselbe Angriffsweise zu wiederholen. Ich will meinerseits die dort angestellten Betrachtungen nicht wiederholen. Ich fühle es, meine Gegner sind unverwundbar. Glücklicherweise ist die Atomistik es auch, und ist es in glücklicherem Sinne.

Genug auch hiervon!

---

1. Weiße.

Weiße's erste Abhandlung wendet sich hauptsächlich gegen die unter den Physikern jetzt allgemein herrschende Auffassung der Imponderabilien, wonach die Erscheinungen derselben auf Bewegungen eines beharrlichen Substrats bezogen werden; sie sind vielmehr nach ihm auf actus puri, auf Bewegungen ohne beharrliches Subsstrat zu beziehen oder sind solche selbst. Nun hängt die Atomistik, wie ich in meiner Atomenlehre S. 14. gezeigt habe, nicht wesentlich an dieser Frage, und insofern könnte ich hier Umgang nehmen, darauf einzugehen; doch tritt Weiße's Erörterung mit so großer *scheinbarer* Prägnanz gegen Principien der Physik, von denen die Atomistik mit getragen wird, gleich im Vordergrunde auf, daß einige Worte der Erwiderung darauf nöthig werden.

Aus philosophischem Gesichtspuncte und Interesse wider-

spreche ich selbst in gewissem Sinne (Atomenlehre S. 94.) einem beharrlichen Substrat, einem solchen nämlich, was als dunkles Ding hinter den Erscheinungen im Kantischen und Herbartschen Sinne die Erscheinungen begründen soll, widerspreche ihm aber dann im Zusammenhange für alle Erscheinungen, die der Ponderabilien nicht minder als die der Imponderabilien, die Erscheinungen auf geistigem nicht minder als auf körperlichem Gebiete, — im Sinne der exacten Physik, wo das Substrat nur als Repräsentant einer Constanz der Erscheinungen selbst in gewissen Grundverhältnissen auftritt, und in keiner exacten Betrachtung anders verwandt wird; denn mit Fingern zeigt doch Niemand darauf, kann man ihm nicht widersprechen, ohne den Grundprincipien der exacten Physik selbst zu widersprechen. Es gilt aber in dieser Hinsicht für Wägbares und Unwägbares in der That ganz derselbe maßgebende Gesichtspunct, man kann das beharrliche Substrat in beiden nur im Zusammenhange leugnen oder muß es in beiden im Zusammenhange anerkennen, das Eine im einen, das Andre im andern Sinne, und was Weiße als ein unberechtigtes Generalisiren im letzteren Sinne betrachtet, ist nach dem ganzen Geiste der exacten Physik ein nothwendiges. Ja eben dieselbe Newtonsche Physik, welche von Weiße gegen die Berechtigung dieses Generalisirens angerufen wird, giebt das schlagendste Zeugniß von der Nothwendigkeit dieses Generalisirens.

Nach Weiße's Erklärung (S. 117.) ist eine beharrliche in Quantität unveränderliche Substanz durch Newton's Entdeckung und die Entdeckungen der neuern Chemie blos für die ponderablen Materien festgestellt, und der Grundsatz quantitativen Beharrens unmotivirter Weise, als verstände sich das von selbst, von den Erscheinungen der ponderabeln Materie auf die der s. g. Imponderabilien übertragen worden. Ja S. 119. sagt er geradezu: „Die Newtonische Physik hat ferner gelehrt, daß die Voraussetzung des sich gleichbleibenden Beharrens der materiellen Substanz in ihrem quantitativen Bestande erfahrungsmäßig sich

nur dann erweisen läßt, wenn wir materielle Substanz nur da als vorhanden annehmen, wo sich die Phänomene der Gravitation und die im Bereiche unserer Erfahrung überall damit verbundenen von Druck- und Stoßkräften, welche auf der Grundkraft des Widerstandes oder der Undurchdringlichkeit beruhen, nachweisen oder voraussetzen lassen." Ganz im Gegentheile aber behandelt die Newtonsche Physik die Massen und Bewegungen der von der Sonne emittirten Lichttheilchen durchaus nach gleichen Principien und legt ihnen ganz eben so ein Beharrliches unter als den Massen und Bewegungen der Weltkörper; die zu Grunde liegende Bearbeitung der Erfahrungen ist dabei ganz in demselben Geiste gehalten; Newton bläst überhaupt niemals aus demselben Munde kalt und warm, und der specifische Unterschied, den Weiße an die Gravitation knüpft, existirt in der That nur in seiner Auffassung der Newtonschen Physik, nicht in dieser selbst: allen Bewegungen, allen Kräften wird hier ein Beharrliches untergelegt, und muß allen gemeinsam untergelegt werden, um mit sich selbst in Einstimmung zu bleiben, und nicht den festen Boden unter den Füßen zu verlieren. Die Sache, in der Allgemeinheit gefaßt, auf die es hier ankommt, ist wesentlich die: in der Veränderlichkeit der Erscheinungen auf dem Gebiete des Unwägbaren wie des Wägbaren zeigen sich doch gewisse Grundverhältnisse constant oder immer wiederkehrend, dieß repräsentirt man auf beiden Gebieten im Zusammenhange durch ein unterliegendes Beharrliches, dessen quantitative, immer auf Erscheinliches bezügliche Bestimmungen den Begriff der Masse mitführen, und man muß es auf beiden in Zusammenhang, wenn eine zusammenhängende, in sich einstimmige Repräsentation der Erscheinungen auf beiden, wie auf jedem für sich möglich seyn soll. Hiebei kommt gar nichts darauf an, ob die Emissionstheorie oder Undulationstheorie, die atomistische oder gegentheilige Ansicht die richtige ist; mag die Lichterscheinung auf Wellenbewegungen oder translatorischen Bewegungen ruhen, der Aether im Himmelsraume ein Continuum seyn oder aus discreten Atomen bestehen, es

bleibt ſich ganz gleich; alle Phyſiker, auch die Gegner der Atomiſtik, ſind darüber einig, und Weiße dürfte umſonſt verſuchen, gegen dieſe Einſtimmigkeit mit ſeinem Widerſpruche durchzudringen. Seine Begriffe des Subſtrats, der Maſſe ſind vielleicht, ja wohl gewiß andre als die phyſikaliſchen, dieſe aber haben auf ihrem Gebiete auch ihre Berechtigung. Taſtbarkeit, Antitypie u. dergl. gehört gar nicht weſentlich zum phyſikaliſchen Subſtrat.

Ausdrücklich muß ich noch erinnern, daß die Erfahrungen über die Bewegungen der Himmelskörper, auf die ſich Newtons Gravitationslehre ſtützt, direct ganz eben ſo wenig etwas für oder wider das Vorhandenſeyn beharrlicher Maſſen beweiſen können, als die Erfahrungen über das Licht, worauf ſich ſeine Lichtlehre ſtützt; nur die feſte Geſetzlichkeit, in der die Erſcheinungen auf dieſem wie auf jenem Gebiete wiederkehren, und die quantitativen Verhältniſſe, in denen ſich dieſe Geſetzlichkeit bewegt, können durch exacte Schlüſſe, die ſich freilich nicht beurtheilen laſſen ohne ſie verfolgt zu haben, oder durch das Bedürfniß, überhaupt exacte Schlüſſe machen zu können, zur Annahme beharrlicher Maſſen im Sinne des Phyſikers führen, und unmöglich kann man die Exactheit dieſer Schlüſſe bei Newton in einem Felde anerkennen, ſich ſogar auf ſie als auf eine der größten Leiſtungen der Naturwiſſenſchaft ſtützen, ohne ſie zugleich im andern anzuerkennen.

Weiter geſtehe ich, nicht zu verſtehen, wiefern Weiße (S. 120.) einen Widerſpruch darin finden kann, daß die Chemie die Conſtanz der elementariſchen Grundſtoffe erwieſen hat — wofür Weiße, wie mir ſcheint etwas ſubreptiv, den Ausdruck Elementargeiſter braucht — und daß ſie doch dieſe Grundſtoffe in Form von Atomen denkt. Meines Erachtens liegt hier kein Widerſpruch, ſondern nur Bezugsloſigkeit oder eine Frage nach dem Bezuge beider Puncte vor. Ganz gewiß läßt ſich aus der Conſtanz der Grundſtoffe die atomiſtiſche Beſchaffenheit derſelben nicht folgern, was aber auch von der Chemie nicht geſchehen iſt; ſie hat ganz andere Gründe für die Atomiſtik; aber ein Widerſpruch zwiſchen der Conſtanz der Grundſtoffe und

ihrer atomistischen Form liegt noch weniger vor; und es scheint mir, daß Weiße den Widerspruch seiner Grundansicht mit der atomistischen Form der Grundstoffe hier auf ein Verhältniß basirt oder überträgt, das ihn nicht tragen und vertreten kann. Ist seine Grundansicht richtig, so mag in ihr irgendwie ein Widerspruch zwischen beiden Puncten begründet liegen; aber es fragt sich eben, ob sie richtig ist.

Indem nun Weiße den Vorwurf (S. 121.), daß der gesammten Richtung empirisch mathematischer Wissenschaft, als deren Vertreter ich mich darstelle, das richtige Bewußtseyn über die Bedeutung der Thatsachen fehle, auf welche sich der gegenwärtige Bestand dieser Wissenschaft doch wesentlich begründet — indem, sage ich, Weiße diesen Vorwurf eben damit belegt, daß ihr wie mir jener Widerspruch entgangen sey, gestehe ich, allerdings diesen Vorwurf heute noch zu verdienen, wenn er sich wirklich auf die mangelnde Einsicht dieses Widerspruches begründen läßt; ich vermag ihn, offen gesagt, auf meinem Standpuncte nicht zu finden; eben so wenig aber die Berechtigung des gegentheiligen Standpunctes, auf dem er gefunden wird, anzuerkennen.

Gegen den Vorwurf S. 122., „daß die atomistische Hypothese den Boden, welcher durch die Erfahrung, durch eine vollkommen sichere und für den Verstand evidente, Erfahrung — — gewonnen ist, willkührlich verläßt und sich eine andere, erfahrungsmäßiger Bewährung erst noch bedürfende, Grundlage sucht," muß ich mich begnügen, einfach zu protestiren, nicht weil nichts sondern weil gar zu viel dagegen zu sagen wäre. Nichts ist in der That weniger treffend, als das Wort willkührlich an dieser Stelle; jeder Grundgesichtspunct der Atomistik, insoweit sie in den Händen exacter Physiker ist, ist auf das Bestimmteste motivirt, und auch ihre Unbestimmtheiten, wo solche noch in ihr übrig sind, sind durch den jetzigen Stand des Wissens motivirt. Man studire sie, und man wird es finden.

In Betreff der Opposition Weiße's gegen die Gründe er-

ſter Ordnung, die ich für die Atomiſtik aufgeſtellt habe — und nur auf dieſe nimmt ſeine erſte Abhandlung bezug — muß ich von vorn herein ſeiner Angabe (S. 121.) widerſprechen, daß „ich die Entſcheidung über die Atomenfrage weſentlich und in oberſter Inſtanz auf die Gültigkeit der mechaniſchen Erklärungsweiſe unwägbarer Naturerſcheinungen geſtellt habe.“ (Ein anderer Gegner reproducirt dieſe Angabe.) Ich habe jene, auf Verhältniſſe der Imponderabilien bezüglichen Gründe vorangeſtellt und einzeln genommen als die bindendſten erklärt; aber in oberſter Inſtanz, nach meiner ganzen Darſtellung wie ausdrücklichen Erklärung, fußt die von mir vertretene Atomiſtik auf der Möglichkeit, die Erſcheinungen des Wägbaren und Unwägbaren im Zuſammenhange nach gemeinſamen Principien darzuſtellen, und (im phyſikaliſchen Sinn des Worts) zu erklären. Eine Polemik, die dieß außer Augen läßt, trifft den oberſten Geſichtspunct des Syſtems nicht. Weiße's Polemik freilich greift dieſen Geſichtspunct zuſammenhängender Erklärung ſelbſt an; aber die Phyſik wird doch auf ihm beharren müſſen; denn das Entſprechende davon iſt für jede conſequente Lehre ſelbſtverſtändlich, und auch die Phyſik vermag ſich der Forderung innerer Einheit nicht zu entziehen.

Was Weiße's ſpeciellere Beleuchtung jener Gründe betrifft, ſo ruht ſie in der Hauptſache auf der Darlegung ſeiner eigenen Anſicht über die Idealität der Imponderabilien, worauf ich hier nicht zurückkomme, da ſie bemerktermaßen auch im Falle ihrer Triftigkeit doch die Atomiſtik nicht trifft. Im Uebrigen geſtehe ich, in Verlegenheit zu ſeyn, einen Einwand zu finden, deſſen Beantwortung mir obläge. Den Einwand (S. 129.) anlangend, daß nach der atomiſtiſchen Hypotheſe die ponderabeln Molecüle den Aetherſtrom durch ſich durchgehen laſſen, als wären ſie nicht vorhanden, ſo wird dieſer Einwand, weil in der That das Gegentheil davon das Richtige iſt, von ihm in einer Anmerkung (S. 129.) ſelbſt halb zurückgenommen oder vielmehr dahin ausgelegt, daß die Continuität und Gleichförmigkeit des durch durchſichtige Körper durchgehenden Lichtſtroms mit dem

Bestande dieser Körper aus discreten ponderabeln Atomen unverträglich seyn würde. Ich kann aber meinerseits nicht einsehen, wie hiedurch eine Discontinuität und Ungleichförmigkeit des Lichtstroms noch in einem andern Sinne, sollte erzeugt werden, als sie ohnehin nach der atomistischen Hypothese bei jeder Strömung wie Wellenbewegung des Wägbaren und Unwägbaren statt findet. Unstreitig findet sie wirklich in diesem Sinne, auch beim Durchgange des Lichts durch die Krystalle, statt; die Folgerung, die Weiße der atomistischen Ansicht unterlegt, ist ganz begründet; woher aber nun das Verlangen, daß diese Ungleichförmigkeit auch für das Auge merklich seyn soll; es wäre ein Widerspruch gegen die Grundvoraussetzungen der Atomistik, und man darf eine Ansicht nicht dadurch bekämpfen, daß man ihr Widersprüche gegen ihre Grundvoraussetzungen zumuthet. Liegt denn übrigens in dieser Unmerklichkeit Etwas, was Weiße'n auch nur von seinem eigenen Standpunct aus befremden dürfte? Weiße selbst erkennt ja doch die Ungleichförmigkeiten an, die im Luftraume durch die Schwingungen bei der Schallfortpflanzung entstehen. Sie sind unmerklich sowohl für Auge als Ohr. Was berechtigt ihn, Ungleichförmigkeiten von noch ungleich höherer Ordnung, wie sie nach den Voraussetzungen der atomistischen Hypothese bei der Lichtfortpflanzung durch Luft und Krystalle entstehen müssen, mit dem sinnlichen Auge entdecken zu wollen? Mit dem geistigen Auge aber werden sie vom Physiker im Geiste eben jener Schlußweisen entdeckt, die ihn die Ungleichförmigkeiten bei der Schallfortpflanzung entdecken lassen. Ich wiederhole: man muß es studiren, ich kann es hier nur einfach sagen.

Im Uebrigen hat Weiße jenen von mir aufgestellten Gründen rein positiver und sachlicher Natur nur Fragen und Möglichkeiten, die vom Physiker theilweise geradezu verneint werden müssen, entgegengestellt (S. 127 f.). Hiergegen erlaube ich mir zu bemerken, daß, da Weiße selbst in diesen Gründen die Hauptwaffe des Atomismus sieht, den positiven Schlägen dieser Waffen wohl eben so positive hätten entgegengesetzt werden müssen, um der Atomistik wirksam zu widersprechen. Es war nicht al

unbestimmte Möglichkeit hinzustellen, sondern zu zeigen, daß und wie man im Gebiete der Imponderabilien ohne Atome das leisten kann oder irgendwo zu leisten schon vermocht hat, was sich bisher nur mit Atomen leisten ließ. Doch gerade hier erblicken wir nur ein vorsichtiges Schildvorhalten. Ich könnte durch nachdrücklichere Betonung dieses Umstandes die Stärke der Atomistik noch mehr hervorheben; aber es ist nicht die Absicht, diese Stärke hier nochmals ins Licht zu setzen, ich beschränke mich hier, und möge man dieß nicht außer Augen lassen, ausdrücklich nur auf eine Abwehr; ich müßte sonst Gesagtes noch einmal sagen, Gethanes noch einmal hervorheben. Die gewiegtesten Gegner der Atomistik, die Vertreter und Stützen der heutigen Philosophie aber haben dem, was diese gethan, auch ein Erstesmal nichts Positiveres entgegenzusetzen, als Fragen, unbestimmte Möglichkeiten, Auffassungen, die nur tristig erscheinen können von einem Standpunkte aus, welcher untristig wird, so wie die Atomistik eine Nothwendigkeit geworden ist, was sie schon factisch ist. Je weniger nun dieß auf eine Schwäche der Gegner der Atomistik geschoben werden kann — denn nochmals, ich erkenne die Ueberlegenheit meiner Gegner bereitwillig in allen Stücken an, wo mich nicht meine Sache stark macht — um so mehr ist man berechtigt, darin einen Beweis der Schwäche der von ihnen vertretenen Sache zu sehen.

Die zweite Abhandlung Weiße's richtet sich wesentlich gegen die atomistische Repräsentation der chemischen und sog. Molecularerscheinungen überhaupt, welche auf dem Gebiete des Wägbaren liegen, und gegen die Verbindlichkeit zur atomistischen Ansicht, die dadurch für die Physik gesetzt ist. Sein Hauptargument, auf dessen Beantwortung ich mich nothwendig beschränken muß, reducirt sich darauf, daß durch die atomistische Hypothese nichts gewonnen werde für die Erklärung specieller Erscheinungen auf dem betreffenden Felde, namentlich nichts für die Erklärung der qualitativ abgeänderten Eigenschaften, welche aus der Mischung heterogener Substanzen hervorgehen.

Nun ist unbedingt zuzugestehen, daß die Atomistik bei Wei-

tem noch nicht so entwickelt ist, vielleicht auch nie so weit gedeihen wird, um im Bereiche dieser Erscheinungen überall eine so ins Einzelne reichende Repräsentation und Ableitung der Erscheinungen geben zu können, als es ihr für gewisse einfache Fälle im Gebiete der Bewegungserscheinungen größerer Massen gelungen ist. Aber die atomistische Hypothese leistet schon sehr viel, die gegentheilige nichts in dieser Hinsicht für die Interessen des Physikers, jene enthält das Princip der Leistungen, die überhaupt in jenem Felde für dieses Interesse möglich sind, diese widerspricht diesem Princip und gewährt kein anderes dafür. Denn die allgemeinen Verhältnisse der Isomerie, der Stöchiometrie, der Krystallisation, der Elasticität u. s. w. treten nach der Atomistik unter dieselben Gesichtspuncte, als die Bewegungen eines Weltkörpers, die Fallbewegungen, die Wellenbewegungen, und erklären heißt im Sinne der Physik, und sollte im Sinne der Philosophie heißen, das Einzelne auf allgemeinere Gesichtspuncte und Gesetzlichkeiten in der Art zurückführen, daß aus gegebenen Verhältnissen andere nach ihrer Möglichkeit und so weit als möglich Wirklichkeit vorausgesehen werden können. Es tritt das hinein in die schon oben gegebene Erklärung über die Aufgabe der Physik. Wie weit man aber doch in diesem Sinne mit der Erklärung durch die Atomistik in's Specielle, wenn schon noch nicht überall in's Speciellste reicht, habe ich in meiner Atomenlehre durch Beispiele und allgemeine Erörterungen hinreichend belegt. Wogegen Weiße der Physik gerade daraus einen Vorwurf macht, daß sie das, was sie mittelst der Atomistik unter einen Hut bringen kann, darunter bringen will. Diesen Vorwurf kann ich weder im Geiste der Physik noch Philosophie gerechtfertigt finden, ja ich verstehe geradezu den Gesichtspunct desselben nicht. Es heißt, einem Kreise vorwerfen, daß er einen Mittelpunkt haben will.

Wenn Weiße behauptet, daß für jede einzelne Erscheinung und Gruppe von Erscheinungen auf dem betreffenden Felde neue Annahmen im atomistischen Sinne nöthig werden, so ist dieß an sich ganz triftig; aber man sehe sich nur etwas weiter um.

es ist nicht blos für die Atomistik, es ist für die ganze Physik, die ganze Chemie, die ganze Astronomie, überhaupt die ganze Naturlehre triftig. Alles kann hier Beispiel geben, eins genügt. Auch für jede andere Anordnung und Bahn der Planeten müssen andere vorgängige Verhältnisse vorausgesetzt werden, die in letzter Instanz doch der Philosoph so gut als der Physiker als gegeben nehmen muß. Man beseitigt also nicht blos die Atomistik, man beseitigt die ganze Naturlehre durch jenen Vorwurf. Was der Philosoph wie der Physiker mit Recht von dieser Lehre zu verlangen hat, ist zuletzt nur dieß, daß die Vorbedingungen aller einzelnen noch so mannichfaltigen Erscheinungen sich unter die einfachst möglichen, aber zur allgemeinsten Verknüpfung und Ableitung aller möglichen Erscheinungen ausreichenden Grundvorstellungen bringen lassen, und gerade das ist es, was die Atomistik im molecularen Felde und darüber hinaus, so weit überhaupt ihre Aufgabe reicht, auf wahrhaft bewundernswürdige Weise leistet; ihrer allgemeinen Grundvoraussetzungen sind sehr wenige, sie sind sehr einfach, sie hängen genau unter sich und mit denen zusammen, welche für die Bewegungserscheinungen der größern Massen gelten, sie umfassen das ganze Reich der Ponderabilien und Imponderabilien, und enthalten gegenwärtig noch gerade so viel Bestimmtheit und so viel Unbestimmtheit, als es dem Standpuncte heutigen exacten Wissens entspricht, mit der principiellen Möglichkeit, das jetzt noch Unbestimmte fort und fort genauer zu bestimmen. Was will man mehr? Woher aber die gegebenen Vorbedingungen selbst in jedem einzelnen Falle rühren, kann der Physiker überhaupt nirgends in letzter Instanz angeben; man kann es also auch nicht im Felde der Atomistik von ihm verlangen. Die Aufgabe der Physik ist ja nicht, das Gegebene aus Nichtgegebenem, sondern — ich habe es schon gesagt — aus Gegebenem das Nichtgegebene abzuleiten. Man verkennt die Aufgabe der Physik gänzlich, wenn man dieß verkennt.

Diese Aufgabe ist eine doppelte. Der Physiker kann von Gegebenem aus rückwärts und kann von Gegebenem aus vor-

wärts rechnen. Die Aufgabe, vom Nichtgegebenen aus vorwärts zu rechnen, fällt mit keiner dieser Aufgaben zusammen. Will der Physiker doch so rechnen, so muß er das Nichtgegebene willkührlich oder schon rückwärts berechnet als gegeben voraussetzen. Seine Leistung hiebei ist, wie überhaupt, beschränkt und richtet sich nach dem Entwicklungszustande der Wissenschaft. Insoweit nun aber überhaupt eine Rechnung für die Physik möglich ist, leistet sie mit Hülfe der atomistischen Ansicht entschieden mehr, als mit der dynamischen. Die Gegner selbst müssen es ja der Atomistik lassen, daß sie eine gute Rechnungshülfe sey, indem sie ihr sogar vorwerfen, daß sie nur eine gute Rechnungshülfe sey. Nun aber scheint es fast, nachdem die atomistische Hypothese doch so viel mehr als die dynamische in dieser Hinsicht leistet, daß man glaubt, auch das Unmögliche von ihr fordern zu dürfen, nur um sie unmöglich zu machen, und dafür das Unvermögen der dynamischen Ansicht als ein selbstverständliches Vorrecht derselben in Anspruch nehmeu zu dürfen, nur um sie möglich zu machen. Die dynamische Ansicht ist ein gehätscheltes Kind, dem die Liebe der Mutter die grobe mechanische Arbeit gar nicht zumuthet, die sie vom Bauer freilich glaubt verlangen zu dürfen, da sie ja das Brod für das Kind von ihm zu verlangen hat. Und je besser er sie leistet, so mehr heißt er ein Bauer.

Wenn Weiße (S. 207.) ausdrücklich verlangt, „es müsse erst gezeigt werden, durch welche Gründe die in jedem einzelnen Falle vorausgesetzten Molecularbewegungen hervorgerufen werden, und dann müsse gezeigt werden, wie aus diesen Molecularbewegungen das Qualitative hervorgeht, um dessen Erklärung es sich handelt," so kann ich in der That in beiden Foderungen nur zwei gleich unberechtigte, weil im Geiste und der Aufgabe der Physik, will man anders eine Physik, gar nicht begründete Zumuthungen erkennen. Denn was ich schon in betreff der ersten erörtert habe, läßt sich auf die zweite übertragen. Ich hebe es mit Nachdruck auch gegen andre Gegner als Weiße hervor, weil mir dieselbe Zumuthung an die atomistische Physik

mehrfach auch von andrer Seite her begegnet ist (vergl. z. B. diese Zeitschr. 1856 S. 116.), und man Gewicht darauf zu legen scheint, daß die Schwierigkeit, „wie aus dem blos Formellen und Quantitativen der Gruppirung, Gestaltung und Bewegung alles dasjenige, was der gemeine Verstand als Qualitäten der Dinge zu betrachten pflegt, ... also aus dem schlechthin Qualitätslosen das Qualitative, aus Nichts Etwas hervorgehen könne," durch die Atomistik und in der Atomistik durch die Annahme qualitätsloser Atome nicht im Geringsten vermehrt wird, weil sie schon ohnedem in dem Sinne, wie man die Lösung verlangt, ganz unlöslich ist. Ob Atome oder nicht, ob qualitätslose Atome oder nicht, die Unmöglichkeit, zu erklären, warum eine Schwingung von dieser Schnelligkeit einen Ton von dieser Höhe, eine Empfindung von dieser Farbe erzeugt, warum aus der Mischung farbloser Eisenauflösung und Blutlauge eine blaue Farbe entsteht u. s. w., u. s. w., bleibt ganz dieselbe, und welche verschiedenen Grundqualitäten man auch den Atomen oder einer nichtatomistischen Substanz beilegen möchte, — nachdem diese Grundqualitäten doch selbst nicht als Farbe, Ton u. dergl. gefaßt werden können, — bleibt die Erklärung der Farbe, des Tons in dem Sinne, wie sie von den Gegnern beansprucht wird, überall gleich unmöglich, bleibt ein Wunder, das sie wohl stehen lassen müssen und stehen lassen. Die dynamische Ansicht theilt in dieser Hinsicht nur das Unvermögen der atomistischen, die ganze Physik theilt es, die ganze Philosophie theilt es, woher dann doch die ganz besondre Zumuthung an die Atomistik, etwas zu leisten, was Niemand leisten kann. Die Atomistik soll eben wieder unmöglich gemacht werden. Und doch, insoweit hier überhaupt etwas zu leisten möglich ist, ist es wieder die Atomistik, und nur die Atomistik, die das Mögliche leistet.

Die Physik kann nämlich, ohne irgendwie angeben zu können, wie aus dem Qualitätslosen Qualitäten oder aus diesen Qualitäten andre entstehen können, durch allgemeine (durch Verallgemeinerung von Erfahrungen gefundene) Regeln angeben,

und mit Rechnungshülfe zu den allgemeinsten, erfahrungsmäßig sich bewährenden Resultaten darüber gelangen, wie nach Abänderung von Verhältnissen der Zusammenstellung und Bewegung der Körpertheile die Qualitäten der Körper sich ändern, kurz, welche Function sie davon sind. Den einzelnen Fall einer solchen allgemeinen Regel unterordnen, heißt dann in physikalischem Sinne erklären. Das Princip der Ableitung solcher Regeln und der darauf zu gründenden Erklärungen erfährt nun aber eben durch die Atomistik die höchste Verallgemeinerung, deren es fähig ist, indeß die dynamische Ansicht der Durchführung dieses Principes unübersteigliche Schranken setzt. Nur im Sinne der atomistischen, nicht der dynamischen, Hypothese haben sich bis jetzt die Farben, die verschiedenen Qualitäten der isomeren Körper, die Eigenschaftsverschiedenheiten der Krystalle nach verschiedenen Richtungen u. s. w. (Atomenlehre S. 18. 37 ff.) dem allgemeinen Zusammenhange physikalischer Thatsachen und darauf begründeter Regeln einordnen, eine Erklärung in dem Sinne, in dem hier überhaupt Erklärungen möglich sind, geben lassen.

Bei dem Versuche, dieß und dazu gehöriges in allgemeinster Weise zu leisten, kann sich nun allerdings herausstellen, daß man nicht damit ausreicht, die gemeinhin sogenannten Qualitäten des Körperlichen blos als Function verschiedener Anordnungs- und Bewegungsverhältnisse gleichgeltender Atome zu betrachten. Wohlan, dann werden im physikalischen Interesse und Sinne der Erklärung ungleichwerthige Atome zuzuziehen seyn, ohne daß übrigens damit der von der Philosophie geforderten Erklärung um ein Haar näher gerückt werden kann. Ich selbst habe in meiner Schrift (S. 156.) eine solche Möglichkeit noch offen gelassen und nur erklärt, einmal, daß das Günstigstmögliche für einen einfachen Abschluß der Atomistik seyn würde, mit Atomen von gleichgültigem Werthe auszukommen, zweitens, daß dieser günstigste Fall nach dem heutigen Zustande der Wissenschaft noch ein möglicher ist. So steht die Sache auch heute noch nach den Gegenbemerkungen meiner Geg-

ner. Eine Erklärung der Körperqualitäten in ihrem Sinne aber ist von der Physik überall abzulehnen, und ihnen selbst zuzuweisen, wenn sie sich anders getrauen eine solche zu finden. In der That aber sehe ich nicht ein, wie sie sich der Aufgabe, dieselbe selbst zu geben oder wenigstens den Weg dazu zu bezeichnen, entziehen wollen, nachdem sie der atomistischen Physik ihr Unvermögen dazu vorgerückt haben, und diese mit der ganzen Naturlehre sich zu diesem Unvermögen selbst bekannt hat. Wer soll dann diese Erklärung geben, als die, welche die Erklärung der Grundwunder der Existenz überhaupt zu ihrer Aufgabe machen und jedenfalls die Foderung der Erklärung dieses Wunders ausdrücklich stellen.

Ein kleiner Schaden in der philosophischen Auffassungsweise meiner Gegner möchte doch hier unverkennbar seyn. Ist er aber nicht das Symptom eines größern Schadens? Man fühle nur mit der Sonde weiter nach.

Ich unterlasse eine Erwiderung auf die speciellere Beleuchtung meiner philosophischen Atomistik durch Weiße (S. 216 ff.). Meine philosophische Atomistik steht auf der physikalischen, diese steht nicht auf ihr. Mein Hauptinteresse mußte also seyn, die physikalische zu vertheidigen; steht sie, so, denke ich, folgt für den Philosophen die philosophische von selbst, wenn schon der Physiker noch weit entfernt seyn mag, sich darauf einzulassen. Sie ist bis jetzt eine noch nicht zulänglich gestützte physikalische Hypothese, ich hoffe, daß sie dereinst auch als eine physikalische Nothwendigkeit erscheinen wird. Ohne stete Rücksicht auf diese Unterlage bleibt aller Streit darüber, zumal von ganz entgegengesetzten Standpuncten aus geführt, müßig.

Nur so viel: Weiße's Hauptinteresse, aus dem er die Atomistik im Allgemeinen und meine philosophische Atomistik insbesondere bestreitet, hängt zuletzt daran, daß sie ihm auf seinem, durch eine Erziehung in dynamischen Ansichten gewonnenen und durch eigenes Denken befestigten und entwickelten Standpunct nicht gestattet, eine Vermittelung zwischen Geist und Materie zu finden. Er hat seine Formeln für die Beziehung beider; ich

habe sie auch. Aber ich gestehe offen, und es tritt dieß in mein obiges Geständniß hinein, daß ich nicht in dem von ihm verlangten Sinne, so daß es mich selbst befriedigte — ich suche aber gleich die Befriedigung nicht in diesem Sinne — anzugeben weiß, warum die nach innen einheitliche und relativ einfache Erscheinung der Dinge (die geistige) sich für die äußere Erscheinung in eine Mannichfaltigkeit umsetzt, die schon im Großen sichtlich als ein Discretes erscheint (in den Weltkörpern), und bei gründlichster Analyse der Erscheinungen (im Interesse ihrer physikalischen Erklärung) als ein solches auch noch in den kleinsten Elementen vorzustellen ist. Ich weiß nicht, warum es so ist, ich weiß nur, daß es so ist; ich sehe es im Großen und finde mich durch Verallgemeinerung dessen, was ich hier sehe, und das Bedürfniß eracter Verknüpfung genöthig, es im Kleinen anzunehmen; ich gehe im philosophischen Interesse bis zur Gränze, und sehe die Gränzbegriffe der Existenz in schönster Harmonie, Ergänzung, Wechselforderung auftreten, zusammentreten, sich entgegentreten; ich verlange nicht mehr, weil ich nicht mehr zu erlangen weiß. Das ist das Resumé der Weise, wie ich in diesen Dingen gehe und stehe. Dabei gebe ich unbedenklich zu, daß, wenn Weiße die Frage nach dem Warum oder Warum-nicht in diesen Dingen in seinem Sinne zu seiner eigenen Befriedigung zu beantworten vermag, er gegen mich in subjectivem Vortheil ist, und es nicht minder in objectivem seyn wird, wenn er dieß auch zu Andrer Befriedigung vermag.

Ueberhaupt verkenne ich nicht, daß Weiße's Interesse bei all' dem die höchste sittliche und wissenschaftliche Tragweite hat, und kann ihm die unbedingteste Achtung nicht versagen; aber über den Gesichtspunct aus dem, den Weg, auf dem, und die Mittel, mit denen eine endgültige Befriedigung dieses Interesses zu hoffen steht, dürfte ich wenigstens auf diesem Gebiete zu keiner Verständigung mit ihm zu gelangen hoffen, und es wird besser seyn den Versuch dazu abzubrechen, und auf fernere Versuche dazu zu verzichten, bis ein Blitz der Erleuchtung Einen von uns beiden trifft.

Deutſche Philoſopheme und britiſche Philoſophen.

Bemerkungen von Dr. Erdmann zu:

1. Tagart: Locke's writings and philosophy. London 1855.
2. H. L. Mansel: Prolegomena logica, an inquiry into the psychological character of logic processes. Oxford 1851.
3. —: Artis logicae rudimenta, from the text of Aldrich with notes and marginal references. Second edition. Oxford 1852.
4. Whewell: A letter to the author of Prolegomena logica. Oxford 1852.
5. H. L. Mansel: The limits of demonstrative sciences. Oxford 1853.
6. W. Thomson: An outline of the necessary laws of thought, a treatise on pure and applied logic. Trind edition. London 1852.

Es iſt nicht das kleinſte Verdienſt des eben verſtorbenen Sir William Hamilton, auf welchen die Schotten ſtolz als auf einen zweiten Thomas Reid hinweiſen, ja den ſie (wenn das in ihrem Munde eben ſo wie in einem deutſchen ein Lob wäre) ſelbſt mit Hume vergleichen dürften, daß er, obgleich abgeſtoßen von der Richtung, welche die deutſche Philoſophie im 19. Jahrhundert genommen hat, dennoch mehr als irgend ein Anderer den einzig richtigen Weg eingeſchlagen hat, um ſeinen Landsleuten die kindiſche Furcht zu benehmen, welche dieſelben vor deutſchen philoſophiſchen Büchern zu haben pflegen. Ich ſage den einzig richtigen Weg, denn ich glaube nicht, daß die zu ſolchem Ziele kommen werden, welche ſich mit den neuſten deutſchen Syſtemen vertraut gemacht haben, und nun die Ideen derſelben ihren engliſchen Landsleuten plauſibel zu machen verſuchen. Im günſtigſten Falle möchten ſie als fremdartige Erſcheinungen angeſtaunt werden, wie Carlyle und Coleridge, aber doch ungeſteinigt bleiben. Viel wahrſcheinlicher iſt, daß es ihnen geht wie Herrn Jowett, von dem ein Werk in einer weit verbreiteten Zeitſchrift ſo angezeigt wurde, daß, nach einer zum Haarſträuben aller Kinder des reſpectablen Albions erzählten Geſchichte von einem „german professor," der, nachdem er Oxfords Gaſtfreiheit genoſſen, dennoch den heiligen Ort durch heterodoxe Reden entweiht habe, der Verfaſſer des zu beſprechenden Buches

als ein „teutonic guest“ bezeichnet, und vor der Lectüre desselben gewarnt wird. Man sey nicht ungerecht gegen das englische Publikum und sehe in dergleichen Aeußerungen nicht sogleich den bornirten Nationalstolz eines Tagart (No. 1.), der in seinem Panegyrikus auf Locke nicht nur die deutsche Philosophie schmäht, sondern dem auch Berkeley und Hume ein Anstoß sind, ganz besonders weil jener ein Irländer, dieser ein Schotte ist. Das englische Publicum hat ein gewisses Recht zu seiner Stellung uns gegenüber. Die neusten in Deutschland aufgetauchten Ideen vor dasselbe zu bringen ist verfrüht, weil eine Menge von Mittelgliedern dort fehlen ohne welche unsre Ansichten, und wären sie auch viel unverfänglicher als die von Jowett vertretenen, richtig nicht verstanden werden können, mißverstanden aber nothwendig Anstoß erregen müssen. Zwei Umstände, ein formeller und ein materieller, sind hier besonders wichtig. Wer in Deutschland philosophische Bücher liest, ist daran gewöhnt, daß der Schriftsteller eine reiche Terminologie anwendet, die dem Etymologen und Puristen zwar anstößig, darin aber vortrefflich ist, daß sie erlaubt die feinsten Schattirungen des Gedankens zu unterscheiden. Der englische Schriftsteller dagegen ist an den gewöhnlichen Sprachgebrauch gebunden. Dieser nun ist nirgends streng: ein Wort bezeichnet ihm Zehnerlei, und andrerseits glaubt er eine Menge von Synonymen zu besitzen. In der gewöhnlichen Sprache reden heißt darauf verzichten, den Unterschied deutlich zu machen, den z. B. der Hegelianer zwischen Existenz und Wirklichkeit macht, und hat zur unausbleiblichen Folge, daß man, wenn man die Wirklichkeit (d. h. nachhaltige Wirksamkeit) des Bösen leugnet, für einen Pantheisten gilt. Ist so die formelle Bildung des lesenden Publicums in Deutschland und in der brittischen Welt eine verschiedene, so kommt als ein zweites sehr wichtiges Moment dies hinzu, daß bei uns, wer nur im Stande ist, den Wortsinn eines neueren philosophischen Werkes zu fassen, gewiß in einer Weltanschauung lebt, die eine höhere oder niedrigere Entwicklungsstufe von der ist, welche im philosophischen Gebiete zuerst von Kant geltend gemacht wurde, dann

aber, nach abgeſtreiftem Schulgewande, Eigenthum aller Gebildeten geworden iſt, und daß auf dem Boden dieſer ſelben Anſchauung auch die Lehren erwachſen ſind, welche die neuſten philoſophiſchen Syſteme Deutſchlands vortragen. Stößt darum der Leſer auf Solches, was ihm zu weit zu gehen, oder auch eine Aberration von dem Richtigen zu ſeyn ſcheint, ſo ſchützt ihn doch, daß er die Prämiſſen jener Sätze kennt oder vielleicht gar für wahr hält, davor, Zeter zu ſchreien und in dem Irrthum ſogleich Aberwitz und Ruchloſigkeit zu wittern. Ehe in dieſem Beiden der Engländer uns näher ſteht, d. h. ehe er ſich daran gewöhnt hat, eine ſtrengere ſchulmäßig ausgebildete Terminologie zu dulden, und ehe der engliſche Geiſt den Kantianismus mehr als bisher geſchehen iſt, aſſimilirt und verdaut hat, müſſen die Ideen der ſpäteren deutſchen Philoſophen ihm entweder unverſtändlich bleiben oder ſchädlich werden. Eben darum aber muß man, und wird die Nachwelt noch mehr, Sir William Hamiltons Verdienſte um die britiſche Philoſophie preiſen. Mehr als die engliſchen (meiſtens ſehr unengliſchen) Ueberſetzungen Kantiſcher oder gar nach-Kantiſcher Werke hat er durch Aufnahme (meiſtens Modification) Kantiſcher Ideen dem künftigen Verſtändniß deutſcher Philoſophen vorgearbeitet. Wichtiger faſt iſt, daß er (ein abgeſagter Feind des verderblichen in verbis simus faciles) durch Einführung einer ſtrengeren Terminologie, deren feiner kritiſcher Tact — (man denke an die Unterſcheidung von presentative und representative, von conception und concept u. v. a.) — ihr ſchon jetzt ein Bürgerrecht verſchafft hat, der Zeit entgegengearbeitet hat, wo philosophy zwar nicht mehr aller Welt Sache ſeyn, aber auch nicht mehr allerlei Zeug philosophical heißen wird.

Daß Hamilton nicht allein ſteht, zeigt der Verfaſſer zweier logiſchen Werke die uns vorliegen. Es ſind die unter No. 2 und 3 genannten von Henry Longueville Mansel. Man iſt es nicht gewohnt, bei einem Geiſtlichen der engliſchen Kirche und Lehrer an der, dem Germanismus nicht ſehr geneigten, Univerſität Oxfort eine ſolche Unbefangenheit, ja Großartigkeit zu fin-

den, mit der in dieſen Büchern anerkannt wird, daß die engliſche Philoſophie von der deutſchen Vieles lernen könne. Da die Rudimenta ihrem größeren Theil nach einen Auszug aus einem älteren, lateiniſchen Compendium enthalten und Manſel ſelbſt nur eine kurze Geſchichte der Logik in engliſcher Sprache vorausgeſchickt, jedem Paragraphen die Parallelſtellen bei Ariſtoteles und Porphyrius beigefügt, und nur kurze commentirende Bemerkungen unter den lateiniſchen Text geſetzt und einzelne Appendices mehr hiſtoriſchen Inhalts dem Ganzen angehängt hat, bei dieſen aber meiſtens auf die Prolegomena verweiſt, ſo halten wir uns an dieſe, die ein ſelbſtſtändiges, und der Aufmerkſamkeit würdiges Werk ſind. Trotz der unverhohlenen Freude des Verf., daß beſonders die ſchlechten Ueberſetzungen aus dem Deutſchen, England vor den deutſchen „incongruities“ bewahrt haben, bekennt er doch, neben Couſin und Hamilton Niemand ſo viel zu verdanken wie Kant. Mit dieſem ſey zum dritten Male, gerade wie im Alterthum durch Ariſtoteles zum erſten, im Mittelalter durch Okkam zum zweiten Male, die Philoſophie in das Läuterungsfeuer der Kritik hineingeführt, aus dem die wahre Philoſophie der Gegenwart nur hervorgehn könne durch eine Vereinigung Kantiſcher Principien mit dem „sober practical spirit of English thinkers.“ Es dürfe nämlich die ſubjective Wendung, die Kant der Philoſophie gegeben, nicht aufgegeben werden, vermöge der alle philoſophiſchen Unterſuchungen zu pſychologiſchen werden, ganz wie in der Schottiſchen Schule Reids, mit dem Kant ja auch darin übereinſtimme, daß er wie jener ſein Syſtem im Gegenſatz zu Hume entwickelt habe. Ferner müſſe man Kant, und überhaupt die Deutſchen, in dem Puriſmus zu Muſtern nehmen, mit dem ſie auseinanderhalten was der gemeine Sprachgebrauch confundirt. Ohne neugeſchaffene Wörter iſt dies nicht möglich, daher adoptirt er die Hamilton'ſchen Neuerungen, ſchlägt aber auch ſelbſt, zur näheren Beſtimmung des bisher Unbeſtimmten, neue Wörter vor. Wer je den Schwierigkeiten näher trat, welche dem gewiſſenhaften Ueberſetzer die allererſten Kantiſchen Begriffsbeſtimmungen bereiten, wird der Kühnheit des

Verf. ein Glück auf! zurufen, wenn er, nachdem er vor dem Leſer den Unterſchied unmittelbarer und vermittelbar Vorſtellungen entſtehen ließ, die Termini intuitions und concepts die uns deutſchen als die natürlichſten erſcheinen, einführt und ſtreng ihren Unterſchied feſthält. — Der Standpunkt des Verf. erinnert durch das Couſin entnommene Motto: La logique n'est qu'un retour de la psychologie sur elle-même, ſo wie durch die Behauptung, Kant's Unterſuchungen ſeyen weſentlich pſychologiſche, öfter an den Fries'ſchen. Was Kant ſelbſt, namentlich aber ſeine deutſchen Nachfolger transſcendental nahmen, weil es den homo noumenon betrifft, erhält hier eine pſychologiſche Bedeutung, und wird zur bloßen Beobachtung des homo phaenomenon. Der Grundgedanke des ganzen Buches iſt, daß die Logik als „science of the laws of formal thinking“ auf der doppelten Vorausſetzung beruhe, daß es ſolche Geſetze gebe und daß ſie übertreten werden können. Da das Letztere die Vorausſetzung der Logik als Kunſt iſt, ſo kann es hier, wo die Logik nur als Wiſſenſchaft betrachtet werden ſoll, vernachläßigt werden, und wird nur dies zur Sprache kommen daß es ſolche Geſetze gibt. Warum? und ob ſie aus dem Weſen des Geiſtes nothwendig folgen? — hat nicht die Logik, ſondern die Pſychologie zu beantworten, der ſie darum untergeordnet iſt, ſo daß Pſychologie, Wiſſenſchaft der Logik, Kunſt der Logik ſich gerade ſo verhalten wie reine Mathematik, Mechanik und Anweiſung zum Maſchinenbau. Die Polegomena, um die pſychologiſche Grundlage zu geben, betrachten zuerſt (Cap. 1.) das Weſen des Denkens im Gegenſatz zu anderen Thatſachen des Bewußtſeyns, und kommen nach einer Vergleichung der Anſchauungen und Begriffe zu dem Reſultat, daß der Begriff zwar nicht wie die Anſchauung ein Einzelnes vorſtellt, doch aber „capable of individualization“ ſeyn müſſe, ſo daß Coexiſtenz der Merkmale in einer Anſchauung das eigentliche Kriterium nicht der Denkbarkeit wohl aber der Begreiflichkeit ſey. Cap. 2 betrachtet die „three operations of thought“, und zeigt, daß obgleich pſychologiſch genommen das Urtheilen der Begriffsbildung vorausgehe, die Logik dennoch den

Begriff zuerst abhandeln müsse. Nachdem (Cap. 3) gezeigt ist, daß alle Gesetze, also auch die des Denkens, durch Beobachtung gefunden werden, wird (Cap. 4) von dem psychologischen Character der mathematischen Nothwendigkeit gehandelt, wobei der Verf. sich in allen Stücken mit Kant's transscendentaler Aesthetik einverstanden erklärt, und namentlich den synthetischen Character arithmetischer Sätze gegen Hegel in Schutz nimmt. Cap. 5 betrachtet den psychologischen Character der metaphysischen Nothwendigkeit und unterwirft die Begriffe der Substanz und Causalität mit steter Berücksichtigung Berkeley's, Hume's, Kant's u. ff. einer ausführlichen Betrachtung. Das Resultat ist, daß nur das Ich uns Substanzialität und Causalität unmittelbar gewiß mache, daß die Berechtigung, beide Begriffe auf Objecte zu übertragen, nicht zur zwingenden Evidenz gebracht werden kann, noch viel weniger freilich, was Berkeley und Hume behaupten, daß wir es nicht dürfen. Entschieden wird in diesem Capitel gegen Kant's Behauptung protestirt, daß das Ich welches wir percipiren, nur Erscheinung sey, dabei aber mehr als billig (obgleich bei der oben characterisirten Auffassung des Kantianismus erklärlicher Weise) Kant's Unterscheidung von empirischem und reinem Ich ignorirt. Die Unterscheidung von logisch oder mathematisch nothwendigen Urtheilen, deren Gegentheil weder zu denken noch zu begreifen, von denen, deren Gegentheil zwar unbegreiflich aber doch denkbar ist, wie der Satz der Causalität, bahnt den Uebergang zur (Cap. 6) logischen Nothwendigkeit, hinsichtlich welcher das Resultat dies ist, daß alles reine (d. h. zwar nach der Erfahrung eintretende aber nicht die Erfahrung stets von Neuem zu Hülfe rufende) Denken analytisch sey, alle analytischen Urtheile aber auf den Sätzen der Identität, des Wider- (oder vielmehr Nicht-wider) spruchs, und des ausgeschlossenen Dritten beruhen, welche ihrerseits das (gar nicht logische sondern psychologische) Gesetz des zureichenden Grundes zu ihrer conditio sine qua non haben. Kriterien der Wahrheit gibt es zwei: das der materialen ist Uebereinstimmung unseres Begriffes (nicht mit dem Gegenstande an sich sondern) mit unserer An-

ſchauung vom Gegenſtande, das der formalen oder logiſchen iſt die Uebereinſtimmung mit den Geſetzen unſeres Denkens. Bemerkenswerthe Betrachtungen über Definition und Diviſion, über Converſion der Urtheile, über die Selbſtſtändigkeit der drei Schlußfiguren, über den nur ſcheinbaren Unterſchied zwiſchen hypothetiſchen und kategoriſchen Urtheilen und Schlüſſen, finden ſich außer dem Geſagten in dieſem wichtigen Capitel. Im folgenden Cap. 7, welches die Materie und Form des Denkens betrachtet, iſt beſonders wichtig die Unterſcheidung der (pſychologiſchen) Geſetze, nach welchen, und der (logiſchen) Formen, in welchen das Denken vor ſich geht, ſo wie die zwiſchen formellem und materiellem oder wie der Verf. lieber ſagt, zwiſchen reinem und gemiſchtem Denken, wodurch zugleich die oben aufgeſtellte Definition der Logik gegen die gerechtfertigt wird, die anſtatt „laws of formal thinking“ vielmehr „formal laws of thinking“ ſagen. Cap. 8 handelt von poſitivem und negativem Denken und zeigt, daß ein nicht an die logiſchen Formen gebundenes Denken kein Denken iſt, daß aber ein ſehr großer Unterſchied Statt findet zwiſchen dem Undenkbaren und dem, was dem Denken unerreichbar iſt. Die Verwechslung von Beidem habe unter Anderem den Feuerbach'ſchen Atheismus, dieſes Reſultat deutſcher Vermeſſenheit, die keinen Unterſchied zwiſchen menſchlichem Denken und göttlichem Schaffen mache, hervorgebracht. Es wird zuletzt (Cap. 9) die Logik mit anderen Geiſteswiſſenſchaften (mental sciences) verglichen, namentlich mit der Pſychologie, Grammatik und Metaphyſik. Völlige Trennung von der letzteren und enge Verbindung mit der erſteren als ihrem Fundament, dies iſt nach dem Verf. der einzige Weg, auf dem die Irrthümer des deutſchen Pantheismus vermieden werden können.

In einem der Anhänge, welche Manſel ſeinen Prolegomenen beigegeben, hatte er den berühmten Verfaſſer der Geſchichte und der Philoſophie der inductiven Wiſſenſchaften, W. Whewell getadelt, daß derſelbe außer Zeit und Raum noch andere „fundamental ideas“ ſtatuire, und dadurch dazu komme, den erſten Grundſätzen der Mechanik und Chemie dieſelbe Nothwendigkeit

zuzuschreiben, wie den geometrischen Sätzen. Dies brachte nun Whewell dazu, in dem unter No. 4 genannten Briefe vom September des Jahres 1852, sich zu vertheidigen, worauf Mansel in No. 5 replicirt hat. Die, in sehr würdigem Tone gehaltene Controverse macht darin einen eigenthümlichen Eindruck, daß, obgleich Whewell zu verstehen gibt, Mansel bilde das entgegengesetzte Extrem zu denen, welche Kant's Verdienste zu sehr herabsetzen, obgleich ferner in der Terminologie Mansel sich viel mehr zu Kant stellt als Whewell, in dem eigentlichen Streitpunkte Whewell eigentlich sich mehr als Kantianer zeigt als Mansel. Wenn nämlich Whewell behauptet, die Sätze, daß die Masse der Substanz stets dieselben bleiben, daß Action und Reaction sich gleich seyen u. s. w., müßten als nothwendige Wahrheiten anerkannt werden, Mansel dagegen dieß leugnet, und vielmehr darauf besteht, sie seyen auf empirischem Wege gewonnen, so ist klar daß es sich hier um die Sätze handelt, welche Kant Analogien der Erfahrung genannt und denen er aprioristischen Character zugeschrieben hatte. Mansel kann dies nicht, weil er Kant nicht zugibt, daß Substanz, Causalität und Wechselwirkung Kategorien, d. h. gerade so Gesetze des Verknüpfens für den Verstand sind, der durch ihre Befolgung aus den gegebenen Anschauungen ein geordnetes Ganzes (Natur) macht, wie Zeit und Raum Gesetze des Verknüpfens für die Sinnlichkeit waren, welche durch Anwendung derselben aus den gegebenen Empfindungen Anschauungen machte. Whewell, indem er ausdrücklich erklärt, er nenne Causalität u. s. w. Ideen, weil sie nicht aus der Sinnlichkeit stammen sondern der Erfahrung die Form geben, steht offenbar dem Kantischen Begriff der Kategorien näher als der, welchen er „by much the most zealous English Kantian whose writings I have seen“ nennt.

Zu ähnlichen Bemerkungen, wie die vorstehenden, könnte die Rücksicht auf das Wort eines andern Verfassers veranlassen, welches unter No. 6. an der Spitze dieses Aufsatzes steht. Auch dieses Buch hat einen Lehrer an einem der Oxforder Colleges zum Verfasser, welcher nicht nur durch die Dedication an Sir

William Hamilton sondern auch noch durch seine ausdrückliche Erklärung dem berühmten Edinburgher Philosophen sehr viel zu verdanken bekannt. Man thäte diesem Werke Unrecht, wenn man die Mansel'schen Prolegomenen zum Maaßstab der Beurtheilung nähme. Um es richtig zu würdigen muß man nie vergessen, daß es nur ein brauchbares Handbuch für Studirende seyn will. Dies ist es auch in hohem Grade. Vieles was, wenn es eine andere Tendenz hätte, nicht hierher gehörte, geschichtliche Notizen, u. dergl. steht durch den pädagogisch-didactischen Zweck entschuldigt da. Nachdem in einer sehr ausführlichen Einleitung der Begriff der Logik, die große Bedeutung der Sprache für sie, endlich ihr Nutzen besprochen worden, wird im ersten Theil von den Begriffen gehandelt. Mit Anschluß an Leibnitz, zugleich mit Aneignung von, theils durch Coleridge theils durch Hamilton eingeführten, neuen Terminis wird die Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe, ihr Umfang und Inhalt den die Division und Definition angeben, endlich die Denomination derselben erörtert, durch welche letztere zu den Allgemeinbegriffen so wie zu Betrachtungen über Realismus und Nominalismus der Uebergang gemacht wird. Im zweiten Theil, welcher das Urtheil betrachtet, werden die substituirenden und attributiven (Subsumtions- und Inhärenz-) Urtheile unterschieden, und dann nur die Relation, Quantität und Qualität derselben betrachtet, da ihre Modalität in die angewandte Logik gehöre. Daß bei den Urtheilen sowol dem Subject als dem Prädicate die Quantitätsbestimmung (all und some) vorgesetzt wird, kann nur für den befremdend seyn der Hamiltons Arbeiten nicht kennt. Natürlich reichen in Folge dessen die seit des Petrus Hispanus Summulis eingebürgerten Zeichen für die Quantität und Qualität der Urtheile nicht mehr aus. Zu den vier Vocalen A E I O werden U und Y noch hinzugefügt. (Bei Hamilton auch noch η und ω). Der dritte Theil, die Lehre vom Schluß, behandelt zuerst die unmittelbaren Folgerungen, dann die vollständigen Schlüsse. Nachdem der Begriff der Figuren fixirt ist, werden die Modi derselben angegeben, deren

natürlich nach dem eben von den Urtheilen Gesagten viel mehr angegeben werden müssen als dort, wo es sich um die brauchbaren Combinationen von nur vier (nicht, wie hier, sechs) Elementen handelt. Die ein und vierzig verschiedenen Modi der zweiten und dritten Figur mit, dem Cesare und Darapti analog gebildeten, Worten zu bezeichnen, in denen die Vocale U und Y mit angewandt werden, dazu hat der Vf. keine Veranlassung, da nach ihm alle Figuren selbstständige Gültigkeit haben. Während Mansel sich gegen jede graphische Darstellung der Schlußfiguren und Modi erklärt hatte, tadelt Thomson nur die bekannte Eulersche, weil sie nicht ausreiche; neben der Hamiltonschen schlägt er selbst eine vor, die in Combination von Punkten und Linien besteht. Nachdem die bedingten, disjunctiven, endlich die unbestimmten Schlüsse betrachtet worden sind, wird durch die Lehre von den Pro- und Episyllogismen der Uebergang zum vierten Theil, zur angewandten Logik gemacht, wo über Kriterien der Wahrheit, Methoden, Grade der Gewißheit, Kategorien und endlich über Eintheilung der Wissenschaften gehandelt wird. Daß hier die Metaphysik unter die mental sciences gestellt, und als ihr Begriff angegeben wird, sie habe den Grund aller Erkenntniß zu prüfen, könnte gleichfalls als ein Beweis angesehen werden, wie sehr die Kantischen Ideen sich bei englischen Philosophen Eingang verschafft haben; indeß scheuen wir uns, dieses zu thun, weil ganz unabhängig von Kant die aus Locke gezogenen Consequenzen dahin führen mußten, die Metaphysik so anzusehen, dann aber weil wir nicht aus blinder Vorliebe in denselben Fehler verfallen möchten, wie der oben erwähnte Herr Tagart aus blindem Haß: überall deutschen Transscendentalismus zu sehen. Muß sich ihn doch schon so das Buch des Herrn Thomson genug vorwerfen lassen!

Daß bei dem Gegensatz zwischen Solchen, welche meinen, ihre Locke, Hartley, Priestley, Mill hätten schon Alles gethan, und denen welche eingestehn, der deutsche Kriticismus habe Probleme gestellt, deren Lösung nicht umgangen werden könne, der Ruhm des größeren Scharfsinnes den letztern bleibt, scheint uns

nicht zweifelhaft. Nur in Einem möchten die, welche für die Philoſophie des engliſchen Vollbluts ſchwärmen, und alles deutſche deteſtiren, ſchärfer ſehen: darin daß, wenn erſt Kantiſche Ideen bei dem engliſchen Geiſte Eingang finden, derſelbe nicht mehr davor ſicher ſey, durch ähnliche Phaſen hindurchzugehen wie in Deutſchland die Namen Fichte, Schelling, Hegel bezeichnen. Bei allen Reformen, nicht nur bei politiſchen, iſt es bedenklich von einem „finally“ zu ſprechen. Hat man ſich erſt darauf eingelaſſen mit den Deutſchen in Kantiſcher Weiſe zu philoſophiren, ſo wird man früher oder ſpäter es auch in Schelling-Hegelſcher Weiſe thun. Denen aber, welche, wie Tagart, eben deshalb anrathen, man ſolle ſich eben darum vor dem Gifte des Kantianismus hüten, denen iſt zu erwidern, daß nur der eine bösartige Pocken-Epidemie nicht zu fürchten hat, der ſich das Blatterngift einimpfen ließ, damit die Krankheit unter den Augen des Arztes verlaufe. Ein anderes Mittel giebt es nicht, denn hier wäre die Anwendung der Vaccine, wie Reil auch die phyſiſche nannte: Beutal-Impfung, und würde gewiß in ihrem Gefolge Dyskraſien haben, wie ſie einige Aerzte der Neuzeit auch der leiblichen Vaccination zuſchreiben.

Die Philoſophie in Belgien.

Von Prof. Dr. **Warnkönig.**

1. La libre recherche, revue universelle par M. Pascal Duprat. I. Année. Tome I. livr. I—III. Sept. bis Nov, T. II. livr. I. Dec. 1855.

2. Revue trimestrielle, redigée par M. (ſeit Januar 1854) 8 Bd. 12. T. II. p. 121. ein Artikel von Fr. van Meenen über G. Tibergshien's Esquisses de philosophie morale.

T. V. p. 155. La philosophie en 1854 von Alph. Leroy.

T. VI. p. 61. La doctrine de Krause par G. Tiberghien.

T. VIII. p. 1. Etudes sur la langage par M. Tiberghien. p. 230. Fr. van Meenen: Philosophie religieuse mit Rückſicht auf Reinard: Terre et Ciel. Paris 1854.

Ferner deſſen Anzeigen von Laurent: histoire de l'humanité (Christianisme) p. 230.

Tiberghien's Anzeige von Barni's Elémens metaphysiques de la doctrine

de droit et de la vertu de Kant, p. 332 und van Meenen's Anzeige der Oeuvres sociales de Channing publ. p. Laboulaye (p. 283.).

3. G. Tiberghien: Esquisses de philosophie morale. Bruxelles 155.

4. Fr. Laurent: Etudes sur l'historie de l'humanité (Le Christianisme). Gand et Paris 1855 als vierter Theil seiner Histoire du droit des Gens.

5. Principes de Christianisme unitaire de W. E. Channing, traduite de l'anglais et précédé d'une notice et une preface par Fr. van Meenen. Bruxelles 1855.

6. Union das anciens étudiens de l'université de Bruxelles. Statuts et programme. Bruxelles 1855.

Der Aufschwung, welchen das Studium der Philosophie in Belgien seit wenigen Jahren nimmt, ist ein für die Geschichte dieser Wissenschaft so wichtiges Ereigniß, daß die deutschen Philosophen es nicht unbeachtet lassen dürfen, wie sehr auch die Richtung desselben von der in unserm Vaterlande herrschenden verschieden ist. Um dieses Ereigniß und die oben angedeutete Richtung zu begreifen, ist es nöthig, einen Rückblick auf die letzten fünfzig Jahre zu thun und von der bezüglich dieser Studien eigenthümlichen Lage des Landes Kenntniß zu nehmen.

Schon im Jahr 1848 widmete Robert Blakey in England den philosophischen Schriftstellern Belgiens seine Aufmerksamkeit, indem er im vierten Bande seiner History of the Philosophy of Mind ch. 5. pp. 390—464 Notizen von allen mit Gegenständen der Philosophie sich beschäftigenden Autoren (zugleich auch über die holländischen Philosophen) gab, verbunden mit einer kürzeren oder längeren Inhaltsangabe ihrer Werke *).

Im Jahr 1815, als Belgien von Frankreich wieder getrennt wurde, hatte die Philosophie im Lande keine Bedeutung. Auf den Lyceen und an der philosophischen Facultät zu Brurelles trug man die Philosophie Condillac's und Laromiguières vor; an den bischöflichen Seminarien eine Art von Cartesianismus.

*) Die Darstellungen Blakey's lassen indeß viel zu wünschen übrig. Er hält bei der Aufführung der philosophischen Schriftsteller beider Niederlande nicht einmal die chronologische Ordnung ein, führt 34, und unter diesen viele auf, die keiner Erwähnung verdienen, und weiß über den Entwicklungsgang der Philosophie in Belgien als Wissenschaft nichts zu sagen. Doch sind seine Notizen in literarhistorischer Beziehung von Werth

Die philosophischen Ansichten der gebildeten Klassen waren die Voltaire's, Diderot's, Rousseau's u. s. w. Die deutsche Philosophie war nicht bekannt, und überdieß als ein nebelhafter Scholasticismus voll Galimathias verachtet. Die niederländische Regierung beabsichtigte bei der Errichtung der drei Universitäten Lüttich, Löwen und Gent die Belebung der philosophischen Studien, schrieb für die Studirenden aller Facultäten das Collegium der Logik vor, für die Doctoren der Philosophie noch die über Metaphysik, Moral und Geschichte der Philosophie. Als Lehrer dieser Fächer waren in Lüttich Prof. Denzinger, ein Kantianer und Schüler von Metz in Würzburg (seit 1831 dahin zurückgekehrt) thätig; in Löwen zuerst ein alter Geistlicher, der noch an der alten Universität gelehrt hatte, Namens Liebaert *), nach dessen Tode v. Reiffenberg; in Gent zuerst ein Luxenburger Gelehrter, dann der in Göttingen als Philologe sehr gründlich gebildete Raßmann, seit 1836 Professor der griechischen Litteratur. An dem 1825 für die künftigen katholischen Theologen gestifteten, 1830 wieder aufhörenden Collegium philosophicum lehrten zuerst der aus Bonn dahin berufenen Schellingianer Seeber und nach seinem Tode der mit der deutschen Philosophie nicht unbekannte katholische Priester Janssens, ein Belgier.

Während der dreizehn Jahre des Bestehens der drei Universitäten machten aber die philosophischen Studien an denselben keine sichtbaren Fortschritte. Der Vortrag war in lateinischer Sprache (nur Reiffenberg las französisch). Die Zuhörer waren Anfangs sehr wenig vorbereitet für höhere Studien. Als Schriftsteller war Denzinger seiner Hauptrichtung nach Kantianer. Sein Hauptwerk, nämlich seine aus 2 Bänden bestehende Logik, die zugleich eine gute Geschichte derselben enthält, ist auch in Deutschland bekannt geworden **). Die auch durch die im Lande

*) Er wird genannt bei Blackey S. 410. und erwähnt von ihm einen Tractatus de Logica v. J. 1818.

**) Außerdem schrieb er a) prima lineamenta logices 1818; ed. 2. 1828. b) Diss. de facultate repraesentandi 1819. c) Diss. de Hermotimo Clazomenico. d) Orat. de sublimitatis ad virtutem momento. (Die beiden letzten Schriften finden sich in den Annales academiae Leodiensis.)

fremde Terminologie abſtoßende Sprache war ein Haupthinderniß; doch gewann er hie und da einen oder den andern für das Studium der Philoſophie, namentlich unter den aus Luxemburg kommenden Studierenden, welche dort ſchon ein wenig in das Fach eingeweiht zu werden pflegten. Unter denſelben zeichnete ſich ſpäter Dr. Tandel *) aus, der von 1836 bis 1851 als Profeſſor der Philoſophie in Lüttich nicht ohne Erfolg wirkte. Sowohl Denzinger als er verkannten die unendlichen Schwierigkeiten nicht, die zu überwinden waren, um der deutſchen Philoſophie in Belgien Eingang zu verſchaffen, wußten auch den richtigen Weg hiezu einzuſchlagen. Allein es war für dieſe Studien kein inneres Bedürfniß da, und ſo der Erfolg nur gering. Als v. Reiffenberg, früher Voltairianer und Dichter, den Lehrſtuhl der Philoſophie beſtieg, war Couſin's Ecclecticismus im Flor, und der neue Profeſſor — nur Litterator und Hiſtoriker, glaubte als Gelehrter auf der Höhe der Zeit aufzutreten, wenn er ſich unter Couſin's Fahne ſtellte. Als Beweis ſeines Berufs hiezu veröffentlichte er 1827 den Anfang eines Lehrbuchs der Philoſophie unter dem Titel: l'Ecclecticisme ou premiers principes de philosophie générale *). Er erſcheint darin nichts weniger als Philoſoph, ſondern ganz und gar als Literator und Polyhiſtor. Nach wenigen Jahren (1831) wurde er Profeſſor der neueren Literatur in Lüttich. Von Raſſmann's, Seber's

*) Zu vergl. iſt über ihn eine Notice sur la vie et les traveaux de N. E. Tandel par Ch. Loomans, prof. à la faculté de philosophie et lettres à Liège. Liège 1852. Tandel's Schriften ſind: 1) Théorie de la statistique. 2) Cours de Logique. 3) Esquisse d'un cours d'anthropologie. 4) Sommaire de la philosophie morale. Sämmtliche Schriften ſind dem Ref. unbekannt; eine Skizze ihres Inhalts giebt Loomans.

**) Das Werkchen wurde nicht vollendet. Die übrigen philoſophiſchen Bücher dieſes überaus fruchtbaren Schriftſtellers ſind a) ſeine Oratio inauguralis qua philosophiae fata in academia Lovaniensi exposuit. Lov. 1822. b) De la direction actuellement necessaire aux études philosophiques. 1828. und c) Principes de logique. 1833. Ausführlich iſt ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit beſchrieben im Annuaire de l'Académie Royale de Belgique von 1852. pp. 98—178.

und Janssen's *) philosophischer Wirksamkeit ist Ref. nichts bekannt. Im Jahr 1831 wurden auf die Lehrstühle der Staatsuniversitäten in Lüttich und Gent zwei Franzosen berufen, hierhin Huet, dorthin der ultrakatholisch gesinnte Pariser Gibbon, der aber in Folge der in seinen ersten Vorlesungen ausgebrochenen Tumulte und lebensgefährlichen Drohungen den Katheder verließ und nach Paris zurückkehrte **). Huet blieb bis 1851 in Gent; kehrte dann nach Frankreich zurück, wo er sich als Schriftsteller einen Namen machte z. B. durch sein Werk Le règne social du Christianisme, Paris 1853, und kürzlich in der Revue des deux mondes, wo er als Kämpfer für den Gallicanismus auftrat †).

Während nun auf diese Weise das akademische Studium der Philosophie anfangs nur geringe Fortschritte machte, begann es außerhalb desselben gepflegt zu werden durch Privatgelehrte, die aus Liebe für das Fach sich damit beschäftigten; unter denselben galt schon 1817 P. F. van Meenen damals Advocat in Löwen, jetzt Gerichtspräsident in Brüssel, als ein vollständig in dasselbe — auch die deutsche Philosophie eingeweihter Gelehrter ††). Die Verzeichnisse der Vorlesungen in den Annales des Universités Belges geben noch außerdem als Professoren die Philosophie an in Lüttich die Herrn Schwartz, Loomans und Alph. Leroy; in Gent Wocquier und Callié. An der katholischen Universität in

*) Seine nach 1831 erschienenen Schriften sind nach Boley folgende: Prolegomènes de la Philosophie, Anthropologie somatique et psychologique, Metaphysique speciale et particulière; Philosophie morale.

**) Er gab über seine unerfreuliche Aufnahme in dem damals radicalgesinnten Lüttich eine eigene Schrift heraus und später 1836 Fragmens philosophiques und 1842 einen Cours de Philosophie.

†) Nach den Lectionscatalogen las er in Gent über die Logik, die Metaphysik, Psychologie, Moral und Geschichte der Philosophie. Als Schriften desselben findet Ref. angeführt Elémens de la philosophie pure et appliquée. Gand 1849.

††) Ausführlich spricht von ihm Blakey S. 411—418 und schildert ihn als einen gründlichen Bekämpfer der Philosophie Condillac's und Laromiguiere's. Eine Hauptschrift von ihm ist seine Lettre à M. Haumont v. 1818. In den Nouv. mém. de l'Académie de Bruxelles v. 1848 eine Abhandlung de l'influence de libre arbitre de l'homme sur les faits sociaux und im Bullet. de l'Académie (15 u. 16) 2 Artikel.

Löwen sind Professoren der Philophie die Herrn Ubaghs und Laforet. Etwas später trat ein Herr Gruyer, seit 1832 Mitglied der königlichen Akademie, als philosophischer Schriftsteller auf.

Auch der durch van Meenen für die philosophischen Studien gewonnene, von Cousin besonders beachtete Sylv. van de Weyer *) war eine Zeit lang für das Fach thätig; er gab 1825 die Oeuvres philosophiques von Fr. Hemsterhuys, 1827 eine Diss. sur le devoir, und einen Discours sur l'histoire de la philosophie, heraus. Allein die belgische Revolution führte ihn auf eine andere Laufbahn; seit 1832 ist er belgischer Gesandter in London. Dagegen erhielt der in Folge der Göttingischen Revolution nach Belgien gekommene und von 1836 an auf der s. g. freien Universität in Brüssel thätige Schüler Krause's, H. Ahrens auf diese Studien einen so bedeutenden Einfluß, daß er eine Schule gründete, welcher die gegenwärtige Philosophie vor allem ihren Aufschwung verdankt. Er bewirkte dieß theils als Lehrer, theils durch seinen zum ersten Mal 1837 in Brurelles erschienenen Cours du droit naturel ou de philosophie du droit, der schon der Sprache wegen in Frankreich, Spanien und Italien verständlich, in die der letzten Länder, sowie in's Holländische und in's Deutsche übersetzt wurde, im Jahr 1853 die vierte Auflage erlebte, und in Belgien noch im höchsten Ansehen steht. Bekanntlich trat Ahrens als Apostel der von ihm als der neuesten in Deutschland herrschend gepriesenen Krause'schen Philosophie auf, fand Anhänger und und unter diesen einen überaus talentvollen, für die philosophischen Studien begeisterten Schüler in G. Tiberghien, der sich die Vertheidigung und Verbreitung der Krause'schen Philosophie zur Lebensaufgabe machte, und jetzt als der Mittelpunkt der ganzen Bewegung auf diesem wissenschaftlichen Gebiete anzusehen ist. Er ist auch längst in Deutschland bekannt, aber seine große Bedeutung bei uns nicht gehörig gewürdigt worden. Noch als Studirender gab er 1844 eine zu einem Werke von 814 S. umgearbeitete Preißschrift heraus:

*) Ausführlich spricht von ihm Blakey S. 423—433.

Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la réligion; welches nach einer ausführlichen Geschichte der Religions- und der philosophischen Systeme seit den ältesten Zeiten mit einer Darstellung der Krause'schen Philosophie als dem Culminationspunkt des bisherigen Entwicklungsganges der Philosophie schließt *). Ein späteres Werk ist seine 1855 erschienene Théorie de l'infini und sein neuestes Esquisse de philosophie morale, Brux. 1854. Gegenwärtig ist Herr Tiberghien Professor der Philosophie an der s. g. freien Universität zu Brüssel und entfaltet die von uns schon angedeutete begeisterte Thätigkeit, von welcher ausführlicher zu sprechen ist.

Um sich aber überhaupt die Möglichkeit des Uebergangs der frühern philosophischen Gleichgültigkeit in den gegenwärtigen Eifer in Belgien zu erklären, muß man einen Blick in die politischen, kirchlichen und die geistigen Zustände des seit 1830 politisch regenerirten Landes werfen. Während der Verbindung Belgiens mit Holland standen sich dort drei politische Parteien einander gegenüber: die meistens aus Holländern bestehende Regierungs-, die liberale und die s. g. katholische Oppositions-Partei. Seit 1825 verbanden sich die beiden letzten mit einander gegen die erste; der durch die Juliusrevolution herbeigeführte belgische Aufstand machte der Herrschaft des Hauses Oranien im Lande ein Ende. Die zwei genannten Parteien hatten schon früher die s. g. Union geschlossen, deren Princip das der unbeschränkten Freiheit in Sachen der Religion und der Wissenschaft war. Dieß Princip wurde in der belgischen Constitution vom Febr. 1831 als Fundamentalgesetz und Grundrecht förmlich sanctionirt **), so daß in beiden Beziehungen nie ein Präventivgesetz in Belgien erlassen werden darf.

Man prophezeite nun aber den Liberalen, daß es mit ihrer

*) Dieß Capitel ist auch als besondere Schrift vom Verf. herausgegeben worden unter dem Titel: Exposition du système philosophique de Krause. Brux. 1844. p. 1—129.

**) Art. 14. 15. 17. 18.

Herrschaft bald zu Ende gehen werde; die Katholischen, sagte man, werden regieren, der katholische Clerus wird eine nicht mehr zu verdrängende geistige Uebermacht erlangen, und seine Parthei zuletzt die Verfassung auf eine ihr allein günstige Weise umgestalten *). Allein die Prophezeihung traf nicht ein; seit 1839 kamen die Liberalen an das Ruder, wurden auch 1854 nicht ganz verdrängt; und gegen alle Erwartung macht die Freiheit der Wissenschaft so große Fortschritte, daß sie nun in der unter Nr. 1 von uns aufgeführten Zeitschrift der freien Forschung ein eigenes Organ sich schuf, dessen Hauptredacteur übrigens der seit 1851/2 nach Belgien geflüchtete Pascal Duprat, damals Mitglied der Kammer der Volksrepräsentanten in Frankreich ist **). Der Zweck der neuen Zeitschrift, von welcher bis im Januar 1856 vier Lieferungen erschienen sind, ist nicht der der Pflege der Philosophie als eigener namentlich nicht als ausschließlich speculativer Wissenschaft, obgleich in derselben auch Artikel dieser Art aufgenommen werden, sondern die strengwissenschaftliche philosophische Bearbeitung aller Zweige des menschlichen Wissens, vor allem. der Moral, der Politik und der Religionswissenschaft, sowie deren Einführung in das Leben; Zwecke, welche die Mitarbeiter der Zeitschrift verfolgen. Als dem Organ derselben haben wir ihr daher vor allem unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Die das eigentliche Fach der Philosophie in der Zeitschrift vertretenden Theilnehmer derselben mußten in den drei angegebenen Beziehungen von (mehr oder weniger) gemeinsamen Grundanschauungen ausgehen, und sich schon in der ersten Lieferung hiefür aussprechen. Was die philosophische Fundamentallehre betrifft, so erklärt Herr Tiberghien die Krause'schen Doctrinen als die gemeinsamen, namentlich die seiner Moral- und Re-

*) Allerdings ist gegenwärtig die ultramontane Partei Belgiens jedoch noch erfolglos bemüht, diese Umgestaltung herbeizuführen.

**) Herr Pascal Duprat ist als Schriftsteller rühmlich bekannt 1) durch sein Werk über die Verwaltung von Algier und 2) De l'Etat, sa placé et son rôle dans la vie des sociétés.

ligionsphiloſophie; was die Politik, ſo huldigen ſie der ſocialiſtiſchen Richtung; und was die poſitive Religion, wollen ſie als tief religiös geſinnte das Chriſtenthum nicht anfeindende, aber über die confeſſionellen Dogmen ſich erhebende Freidenker auftreten. Dieſe Richtungen ſind leicht zu erklären. Für die gebildetere Claſſe in Belgien iſt eine befriedigende Religionsphiloſophie ein erſtes Bedürfniß. Die voltairiſch frivole Anfeindung des Chriſtenthums findet im Lande keinen Anklang mehr. Der Standpunct der franzöſiſchen Philoſophen iſt auch dort ein längſt überwundener. Mit um ſo größerer Kraft und zwar des blinden Glaubens tritt daher der Katholicismus auf und ſtrebt namentlich mit Hülfe der Lehrthätigkeit der Jeſuiten nach einer abſoluten Unterwerfung der Bevölkerung. Eine ſolche können die der Orthodoxie nicht huldigenden Denker nicht ertragen. Es liegt ihnen am Herzen, freie aber gut begründete Religionsanſichten zur Herrſchaft zu bringen. Der Proteſtantismus mit den in ſeinen Bekenntnißſchriften enthaltenen Dogmen erſcheint ihnen einestheils ſchon an und für ſich nicht genügend, und anderntheils deſſen Einführung im Lande weder möglich noch wünſchenswerth. Als Vertheidiger deſſelben würden ſie keinen Anklang finden. Er wäre ihnen nur ein Hemmniß des religiöſen Fortſchritts. Da ſie außerdem nicht genöthigt ſind, Rückſicht auf denſelben zu nehmen, und die belgiſche Geſetzgebung den Staatszwang nicht aufrecht hält; ſo iſt der Discuſſion über Religion der freieſte Spielraum gelaſſen. Die jüngern Philoſophen ſind nicht Feinde des Chriſtenthums, ſondern nur beſtrebt, das blos Confeſſionelle und rationell Unhaltbare darin zu bekämpfen und abzuſtreifen, und auf dieſe Weiſe den rein chriſtlichen Principien die Herrſchaft zu ſichern. Dazu bedürfen ſie der Hülfe gewichtiger Autoritäten, und finden ſolche in Krauſe, aber außerdem in dem eben jetzt in Frankreich bekannt gewordenen Amerikaner Channing; daher ihre Begeiſterung für die Doctrinen dieſer Männer, welche mit ihrer eigenen Anſchauung ſo innig harmoniren.

Ein zweiter Hauptgegenſtand ihrer Beſtrebungen iſt die

Politik. Wenn sie in dieser Beziehung vollständig den demokratischen Ansichten huldigen, so sind sie auch hier der belgischen Verfassung getreu, die im Art. 25. das Grundgesetz aufstellt: Tout pouvoir emane du peuple. Allein sie wissen sehr wohl, daß das Hauptproblem auch der demokratischen Staatsphilosophie das des Staatsorganismus ist, und zwar eines auf wissenschaftlicher Basis ruhenden und die Wohlfahrt aller auch der ärmern Classen sichernden. Daraus erklärt sich ihre Hinneigung zum Socialismus vollständig, aber auch, daß sie nicht als Vertheidiger bestimmter socialistischer Theorien, wie der der Saintsimonisten, Fourrier's, Cabets oder Proudhon's auftreten, nicht den Bestrebungen der Umsturzpartheien günstig sind, sondern nur die anerkannt haltbaren socialistischen Principien verfechten, um dieselben practisch zu machen, theils als vom Volk zu befolgende Lebensmaximen, theils als Normen, welche nach und nach in die Gesetzgebung übergehen und für das Wohl aller förderliche Reformen sanctioniren sollen.

Nach diesen Grundanschauungen sollen in der Libre recherche alle Zweige des Wissens, inwieweit sie eine philosophische Seite darbieten, besprochen oder behandelt werden, so daß ihrem Gesammtinhalt nach diese Zeitschrift zu den sg. allgemeinen (den englischen Reviews nachgebildeten) Revues gehört, und große Aehnlichkeit mit der Revue des deux mondes hat; doch weniger ausführliche Artikel wie diese enthält. Sie unterscheidet sich aber entschieden von den meisten jener Zeitschriften durch ihre progressive Tendenz und den oben von uns bezeichneten in allen Aufsätzen derselben hervortretenden philosophischen Character. Doch geben wir vor allem ihr philosophisches Programm, und ihr Glaubensbekenntniß hier wieder. Das erste ist vorzugsweise in der von Duprat verfaßten Einleitung der Zeitschrift, das letzte in einem ausführlichern Artikel Tiberghiens: Mission de la Philosophie à notre epoque enthalten.

Die Libre recherche (heißt es S. 7.) ist eine allgemein wissenschaftliche Zeitschrift und zwar weder die einer Partei noch einer Sekte, sie wird sich mit allen Zeitfragen befassen. Ihre

Mitarbeiter gehören allen gebildeten Ländern Europas und Amerikas an, so daß jedes vertreten ist; einige derselben, welche sich vor Kurzem zwischen die Völker und ihre Regierungen gestellt hatten, sind aus ihrem Vaterlande vertrieben, weil sie die unverjährbaren Rechte der Freiheit und Gleichheit vertheidigten. Sie folgten dem Beispiel Luthers, der, als man ihn fragte: wohin wirst du gehen, wenn Carl V. dich in die Acht erklärt, die stolze Antwort gab: unter den Himmel. Die Söhne Luthers sind jetzt überall, wo sind die Söhne Carls V?"

Alle Theilnehmer des Blattes sind durch Einen Grundgedanken verbunden: der des Glaubens an die menschliche Vernunft, die nicht geschaffen ist die Dienerin, sondern die Herrin im Hause d. h. in der Welt, und nach Gott berufen, die Lenkerin des Fortschritts des menschlichen Gemeinlebens zu seyn (p. 8.). Die Zeitschrift wird aus zwei Hauptabtheilungen bestehen, deren erste Aufsätze enthalten soll über Philosophie, Gesetzgebung, Politik, Volkswirthschaft, Geschichte, Literatur, Aesthetik und Philologie; die erstere soll nicht Erörterung der neuen (d. h. speculativ abstracten) Ideen zum Gegenstande haben, ob sie gleich für uns nicht so abstoßend sind wie für die schiffbrüchig gewordenen Metaphysiker. Es werden dagegen mehr die moralischen Consequenzen der Systeme und Principien entwickelt und die sociale Tragweite der Schulen und ihrer Theorien gezeigt werden (p. 9.). Die gleiche Richtung werden die Artikel über die Gesetzgebung haben, selbst über einzelne wichtige Gesetze. Die größten Probleme der Politik und der Volkswirthschaftslehre werden eine erste Stelle in der Zeitschrift einnehmen. Die über die übrigen Zweige sollen alle in philosophischem Geiste geschrieben seyn. Die zweite Hauptabtheilung soll enthalten Lebensbeschreibungen heimgegangener hervorragender Zeitgenossen; eine Chronik der verschiedenen Fächer der Wissenschaft, der schönen Künste, der Industrie, eine allgemeine Bücherschau und Nachrichten aller Art aus der gelehrten Welt.

Dieses Ziel wird die Libre recherche verfolgen im Bereiche des Schönen, Gerechten und Wahren und durch keine

Hinderniſſe, wie groß ſie auch ſeyn mögen, ſich darin aufhalten laſſen. Sie wird ſich vor allem mit den Anſichten und Doctrinen beſchäftigen, d. h. mit den Emanationen des menſchlichen Denkens in dem ganzen Umfang der von Gott ihm gezogenen Gränzen. Mit der nöthigen Freimüthigkeit wird ſie Mäßigung verbinden, namentlich rückſichtlich der Traditionen in den Glaubenslehren, welche lange Zeit die Menſchheit beherrſcht haben und noch beherrſchen, ſie wird denſelben daher nicht feindſelig entgegentreten (p. 13.). Sie wird Diderots Spruch: Elargissons Dieu befolgen, jedoch mit dem Beiſatz, et l'homme avec lui. Die Miſſion der Philoſophie, ſagt Tiberghien, iſt in der Gegenwart eine höchſt ſchwierige. Es befindet ſich dieſelbe in einer kritiſchen Lage, bekämpft durch die Kirche, ihre Rivalin ſeit dem 16. Jahrhundert, verfolgt durch die Staatsgewalt, ihre frühere Allirte, oft verkannt durch die Männer des Fortſchritts, welche ſie emancipirt, und die Praktiker, die ſie nicht kennen, verworfen von allen Partheien, die ſie inſpirirte, und aufgehalten in ihrer Entwicklung durch dieſelben iſt ſie — von allen verlaſſen — auf ihre eigene Kraft beſchränkt. Zu allen Zeiten ſtieß ſie auf frivole Geiſter, welche die Vernunft für eine Chimäre, das Ideal für Lüge erklärten, auf Abgelebte, die an Ueberlieferungen und Erinnerungen zehrten, auf Hitzköpfe, die ſich Täuſchungen hingaben und an ihrer Zeit verzweifelten; auf Schwache, die vom Winde der öffentlichen Meinung umhergetrieben wurden. Sie ließ alle ſchwatzen, ſich verfluchen und verfolgen, ging aber immer ungeirrt ihren Weg. Ariſtophanes verhöhnte Socrates, aber Plato und Ariſtoteles rächten ihn. Die Inquiſition verdammte Vanini und Bruno, aber Descartes, Spinoza und Voltaire befreiten die Vernunft von ihren Feſſeln und beſiegten den Fanatismus; Hume rief Kant hervor, dieſer Krauſe. Die Denker kann man zum Schweigen bringen, aber nicht das Denken erdrücken.

Die Philoſophie lebt immer; ihr Wahlſpruch iſt vorwärts, ſie kämpft den Vorurtheilen, Intereſſen und Leidenſchaften des Augenblicks ihr Bereich ab und hat für ſich die anziehende Kraft

der Wahrheit und das unabweisbare Bedürfniß des Fortschritts und der Vollendung der Bestimmung des Menschen, das ohne sie nicht befriedigt werden kann. Die mit ihrer Geschichte Vertrauten kennen ihre Mittel und fürchten nicht die in der Gegenwart sie anfeindende Opposition, eine Opposition, die in der Verirrung der Zeitphilosophie und in der Lage des öffentlichen Unterrichts ihre Erklärung findet. Ihre Herrschaft ist nicht vernichtet, das ganze Erziehungswesen ist ihrer Ausbreitung günstig, doch muß sie den Zeitverhältnissen Rechnung tragen und mit Umsicht ihre Aufgabe lösen. Sie muß nach einer strengen Methode verfahren und ihre Errungenschaften auf das Leben anwenden. Die Philosophie hat nicht abgedankt; ihre moralische und sociale Macht besteht in unserem gebildeten Jahrhundert, welches ihre Schöpfung ist. Sie hat aber mit Klarheit und Bestimmtheit ihre Dogmen zu entwickeln, wenn sie die Gemüther beherrschen, in den zerrütteten moralischen Zuständen Ordnung und im Chaos des Wissens die Einheit widerherstellen will.

Welches ist demnach die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart, und wie muß sie verfahren, um dieselbe zu erfüllen? Die erste Frage ist leicht zu beantworten: die Philosophie soll Ordnung bringen in das intellectuelle, moralische und sociale Chaos der Gegenwart (S. 20.). Sie kann es nur, wenn ihr Studium streng wissenschaftlich, vollständig, allumfassend und praktisch ist (S. 25 f.).

„Der Cultus ist überall unterminirt durch den Skepticismus. Das Christenthum ist gewiß eine Hauptthatsache in der Geschichte; es war aber nie Gesammtglaube der Menschheit. Die religiöse Einheit wurde durch dasselbe nicht verwirklicht; die allgemeine Kirche ist ein Ideal der Zukunft. Seit der Zeit der geistigen Wiedergeburt Europas stand es in Opposition mit der Wissenschaft, mit der Staatsordnung und der reinen Moral. Es ist noch vom Geiste des Mittelalters beherrscht. Die Zeit des blinden Glaubens ist aber für immer vorüber. Nur der durch Vernunftgründe zu rechtfertigende kann bestehen. Die auf-

richtigen und gebildeten Freunde der katholischen Kirche bedauern daher die in ihr jetzt vorherrschende Richtung, der Gottesverehrung den Mariencultus zu substituiren (S. 19.). Die Lebensfähigkeit des Christenthums ist jedoch in einigen Verzweigungen desselben sichtbar, namentlich bei der Secte der Unitarier, im Schooße welcher, nach des verstorbenen Amerikaners Channing Leitung, der alte Bund des Glaubens mit dem der Philosophie sich erneuert hat."

Auch der Zustand der bürgerlichen Gesellschaft (de la société) ist der der Anarchie. Wie die Culte sich bekämpfen, zerfleischen sich die politischen Partheien. Man hält diese für eine Nothwendigkeit des Staats in der Gegenwart; zwar nicht mit Unrecht. Doch ist die Staatsidee in ihrer wahren und vollständigen Erfassung dem Bewußtseyn noch nicht enthüllt. Die Einen kennen nur das Bestehende, Andern liegt das Staatsideal in der Vergangenheit, Andern in der Zukunft. Nur diese sehen richtig, indem sie von der Nothwendigkeit der fortschreitenden Lebensentwicklung überzeugt sind; allein sie verstehen sich unter einander nicht. Man nennt sie Socialisten, weil sie wollen, daß das Gesammtleben mehr seyn soll als ein Coexistenzen-Aggregat; der Socialismus ist keine vorübergehende Erscheinung der Gegenwart. Es ist Blindheit und Unklugheit, in demselben nicht die Manifestation eines wirklichen Bedürfnisses und des Anstrebens nach einer vollkommeneren Lebensordnung vernünftiger Wesen zu erkennen. Vorbereitet durch die Philosophie der Geschichte fängt die Idee der Menschheit begriffen zu werden an, der Socialismus von ihr getragen hat deren Verwirklichung durch eine edlere, das Gemeinwohl sichernde und fördernde Herstellung der Gesellschaft zum Ziele. Seine Richtung ist noch eine vage; man ersticke sie nicht sondern leite sie: sonst folgt der Sturz in den Abgrund. Jeder Strom bedarf eines Bettes. Man vergesse nicht, daß die Gesellschaft das Werk des Menschen ist, und daß er, was er schuf, auch vervollkommnen kann. So lange Elend, Unwissenheit, Verbrechen und Aberglauben vorherrschend sind, hat die Staatswissenschaft sich ernstlich mit Reformen zu

befassen. Der Socialismus trägt daher die Berechtigung seiner Existenz in sich, kann aber seine Aufgabe nicht lösen, ohne eine genaue Kenntniß des Menschen und der menschlichen Verhältnisse — d. h. ohne Philosophie." Aber welchen Weg hat diese einzuschlagen, um ihre Mission zu erfüllen? Ihr Studium muß, wie schon bemerkt, streng wissenschaftlich, vollständig und praktisch seyn. Vermöge des ersten Verfahrens muß sie die absolute Gewißheit ihrer Dogmen feststellen, eine schwere Aufgabe bei dem Kampfe so vieler individueller, materialistischer, idealistischer, pantheistischer, atheistischer Ansichten. Sie ist nur zu lösen vermittelst der Gewinnung eines von allen anzuerkennenden Standpuncts und eines höchsten von allen zu wählenden Princips, das zwar längst und zwar schon von Fichte gefunden, aber noch nicht zur allgemeinen Geltung gekommen ist, nämlich der Wahrheit, daß das Princip aller Dinge Gott ist. Da wir nun vermöge unseres Erkenntnißvermögens das Wesen und die Attribute Gottes festzustellen im Stande sind, so lösen sich von diesem Standpuncte aus alle Probleme; wie Krause, hierin Nachfolger von Descartes gezeigt hat.

Die Philosophie ist vollständig, wenn sie mit allen philosophischen Fragen sich befaßt, sie mögen sich auf Gott, die Welt, den Menschen, die Gesellschaft beziehen. Bloße Anthropologie und Psychologie ist noch nicht die ganze Philosophie. Die Metaphysik ausschließen wollen, hieße diese enthaupten; ohne rationelle Theologie überläßt sie ihr wichtigstes Feld dem Blinden und dem Aberglauben. Die Philosophie, weit entfernt atheistisch zu seyn, ist religiöser als die Theologie. Auch die Interessen der Freiheit hängen inniger mit der Metaphysik zusammen, als man gewöhnlich annimmt (S. 26 — 28.).

„Die Mißachtung der metaphysischen Studien in Frankreich, die man Aug. Comte und selbst dem Eklektiker Cousin zum Vorwurf zu machen hat, führte den Triumph der positiven Theologie herbei und die Rückkehr des Papismus. Sehen wir nicht, daß Universitätslehrer jetzt die Doctrinen des heiligen Bo-

naventura und Bossuet's als den Culminationspunct der Wissenschaft proclamiren?"

Die Philosophie sey praktisch — sie zeige das ideale Ziel, nach welchem alle menschlichen Bestrebungen zu richten sind, weise ihren gegenwärtigen Höhepunct nach sowie die noch auszufüllenden Lücken. Hiebei bedarf es vor allem einer Verständigung über die anzuwendende Methode. Es war der Mangel einer solchen, der die Philosophie bisher um ihr Ansehen brachte. Die Franzosen waren in dieser Beziehung mehr auf dem rechten Wege als die allzu theoretischen Deutschen. Oder welche Nachwirkung hatten Schellings, — Hegels großartige Auffassungen auf das Wohl? Keine! denn sie sind leer und ohne praktischen Werth. Nur die Lebensphilosophie (Biologie) ist wahre Philosophie, die Rechts- und Staatsphilosophie ihr wichtigster Zweig, jedoch ist diese zu behandeln nach der von Ahrens und Pascal Duprat unternommenen Weise; sie steige herab von der Höhe metaphysischer Begriffe in die Tiefe der geselligen Verhältnisse und zeige den Weg zu ihrer Reorganisation nach den Forderungen des Ideals (S. 29—31.).

Faßt man die im Programm und in der oben analysirten Abhandlung Tiberghien's enthaltenen Grundgedanken kurz zusammen, so ergiebt sich, daß die Mitarbeiter der Libre recherche nicht die blos technische Bearbeitung der Philosophie als Wissenschaft der Fachmänner und der Schule sich zur Aufgabe setzen, sondern die Behandlung alles menschlichen Wissens mit philosophischem Geiste und nach einer wissenschaftlichen Methode, aber stets in praktischer Richtung und vor allem in der Absicht, auf dem Gebiete der Religion, der Moral und der Politik die Reformen vorzubereiten oder herbeizuführen, die von dem höchsten Standpuncte*) aus gefordert werden, und die letztes Ziel aller

*) Dies ist jedoch nicht der einer bestimmten Philosophie, wie in einer Erwiderung Herrn P. Duprat's auf einen an die Redaction gerichteten Brief des bekannten de Potter in Liv. II. No. IX. p. 262. ausgeführt wird.

reinern menſchlichen Beſtrebungen von jeher waren und ewig bleiben werden.

Inwieweit die Herren dieſen von ihnen an ſich ſelbſt geſtellten Anforderungen genügt haben, wird ſich aus den einzelnen Artikeln ihrer Zeitſchrift ergeben, deren Zahl in den vier erſchienenen Lieferungen nicht gering iſt. Bevor wir jedoch denſelben uns zuwenden, wollen wir von dem mit des Herrn Tiberghien Abhandlung verwandten unter No. 2. angegebenen Artikel des Herrn Alphons Le Roy in der Revue Trimestrielle (la Philosophie en 1854) Kenntniß nehmen.

Der Verfaſſer beginnt S. 158. mit der Bemerkung Huet's: „On ne se dépasse pas de metaphysique, chaque époque a la sienne, bonne ou mauvaise, qui la pénétre tout entière!“

Sehr richtig! Aber (ſagt der Verfaſſer) wer kann uns die in der Gegenwart herrſchende Metaphyſik nennen? Alle Syſteme haben Schiffbruch gelitten, ja ſie mußten zerfallen, weil ſie vom beſchränkten Standpuncte aus das abſolut Wahre feſtſtellen wollten. Der reine Dogmatismus verwandelte ſich in einen myſtiſchen Synkretismus. Der Idealismus mißlang; die Conſtruction der Wirklichkeit vermittelſt der Denkgeſetze war eine Methode, die keine Rechnung den Objecten trug. Der Realismus beſchaute dieſe ohne Methode und fand die Wahrheit nicht. Der Eklecticismus kann keine annehmen, denn was heute für wahr gilt, kann morgen als falſch erkannt ſeyn, und muß dem Neueſten ſtets den Platz räumen. Selbſt Hegels großartige Deduction des Seyns aus dem Denken verfehlte das Ziel, weil es nicht als das erkannt wurde, was es nach ihm hätte ſeyn müſſen. Auch im Kreiſe der theologiſchen oder traditionaliſtiſchen Schulen herrſcht Kampf und Anarchie. Hat alſo die Gegenwart noch eine Metaphyſik? kann es überhaupt noch eine Philoſophie geben? Ja! ſagt der Verfaſſer in beiden Beziehungen. Ein allgemein herrſchender Gedanke hat noch Geltung — nämlich der der Nothwendigkeit des Philoſophirens, des philoſophiſchen Forſchens ſelbſt, und dies iſt die Philoſophie der Zeit. Schon der Name Philoſophie deutet an,

daß ſie kein in ſich abgeſchloſſenes Syſtem abſoluter Wahrheiten, ſondern der Forſchungsdrang ſelbſt iſt. Deshalb kann man ſagen: wir ſind im Fortſchreiten! La philosophie n'est qu'un mode d'activité de l'esprit humain; de même que l'art, elle a un but absolu, divin; mais c'est une aussi grande absurdité de croire, qu'elle puisse l'atteindre en cette vie, que de supposer qu'un jour un artiste réalisera das son oeuvre l'idéal parfait et absolu!" (p. 164.) Dies iſt kein eklectiſcher Gedanke, denn es wird keine auf die pſychologiſche Analyſe ſich ſtützende Methode zu einer ausſchließlich zu befolgenden erhoben. Mit Recht läugnet zwar der Eklecticismus mit den Schotten die Wahrheit eines abſoluten für immer abgeſchloſſenen philoſophiſchen Syſtems, legt aber mit Unrecht den vorübergehenden Doctrinen einen bleibenden Werth bei.

Ein göttlicher Funken leuchtet in uns, doch ſind wir nicht Gott gleich. Sein Werk iſt das der Nothwendigkeit, er gab uns das Vermögen, dieſelbe mit apodictiſcher Gewißheit zu erkennen durch das richtige Denken. Es kann ſich nur fragen, welches ſind die Grundbedingungen deſſelben? Vor Allem die Beachtung der Kategorien als Kriterien der Wahrheit und zwar beim Beſchauen der drei großen Gegenſtände unſeres Denkens und Erkennens d. h. Gottes, der Welt, und unſrer ſelbſt (p. 166). — Das Begreifen dieſer Wahrheiten iſt nicht populärer Art; aber allgemein iſt das Bedürfniß wohlbegründeter aufrichtiger Ueberzeugungen und ein Widerwille gegen alle philoſophiſchen Schul-Syſteme. Iſt aber dies ganze Beſtreben nicht etwas Utopiſtiſches? In einem gewiſſen Sinne ja! aber der Gedanke und das Ziel deſſelben iſt es nicht, ſondern etwas ſehr Reelles; während die ſich für infallible Lehren ausgebenden abſoluten Syſteme, wie die Geſchichte der Philoſophie zeigt, Utopien waren. Das Begreifen des Unendlichen vermittelſt des endlichen Erkenntnißvermögens, iſt (ſchon logiſch) etwas Unmögliches; aber das Erkennen des Endlichen iſt jedenfalls bis zu einem gewiſſem Grade möglich und das Streben darnach gerechtfertigt. Durch die Zurückführung der Macht der V

ihre Gränzen, erkennen wir ihre wahre Größe an. Das richtige Philosophiren besteht in der Beachtung der Erkenntnißgesetze und der vermittelst derselben angestellten Erforschung des reell Gegebenen (p 169.).

Die Zahl der Philosophen ist gegenwärtig größer als es scheint; die Philosophie findet sich weniger auf den Lehrkanzeln und in den Büchern als in der Sitte. In Folge der französischen Revolution ist das Philosophiren eine Geistesbeschäftigung aller Gebildeten geworden. Sie irrte nur darin, daß sie den Zeitbestrebungen ein Endziel setzen wollte; gerade wie die Schulphilosophie im Reiche des Denkens versucht. Sie wirkte aber im Leben gerade so, wie Kant im Reiche der Wissenschaft, indem sie das Unbegründete und Unhaltbare für immer zerstörte (p. 170.). Sie rief wie die Kantische Philosophie den kritischen Geist in's Leben, und dessen Princip, das der Freiheit der Wissenschaft, ist der Wahlspruch der Gegenwart. Allerdings hatte diese bis jetzt die Anarchie der Ideen in ihrem Kreise, ja selbst im Leben, und Erschlaffung zur Folge. Allein der weiter Blickende wird deshalb nicht verzweifeln. Aus dem großen Kampfe wird eine neue Zeit hervorgehen, in welcher alles wieder in Einklang kömmt, die Religion mit dem freien Princip der Moral, der Staatsorganismus mit den Anforderungen der Staatswissenschaft. Es wird zwar immer Systeme geben, wie es stets Häresieen gab; aber die wahre im Streben nach dem Wahren selbst bestehende Philosophie wird herrschen (p. 173.). Je heftiger der Kampf, desto sicherer der Triumph der Wahrheit. Wer um sich blickt, wird das Gesagte für richtig erkennen und sich leicht überzeugen, wie groß der wirkliche Fortschritt seit 1849 ist! Mit Freude begrüßt der Verfasser namentlich den religiösen, dessen Repräsentanten auch ihm Tennyson und Channing sind, die er für die Vorläufer der neuen Philosophie und Religion erklärt.

Beide von uns im Auszuge wieder gegebenen Artikel, sowohl der Tiberghien's als Alph. Leroy's zeichnen sich nicht blos durch die darin hervortretenden edeln Gesinnungen und die schönste jedoch besonnene Begeisterung für die Philosophie, sondern auch durch

eine Darstellungsweise und einen Styl aus, welche die größte Anerkennung verdienen. Es ist ihnen gelungen, die schwierigsten philosophischen Fragen mit einer Klarheit und Verständlichkeit zu formuliren, und deren Lösung ebenso lichtvoll zu geben, wie sie Referent in keinem französisch geschriebenen Werke noch fand, und in einer so frischen anziehenden Sprache, daß wir auch in den populärsten philosophischen Schriften Deutschlands nichts Vollendeteres anzuführen wüßten, was alles ihnen als ein hohes Verdienst anzurechnen ist, weil nur auf diese Weise philosophische Ideen bei den Nichttechnikern Eingang finden und ein Interesse für sich trotz der bei den Meisten herrschenden Mißachtung dieser Studien erregen können. Man muß Belgien zum Besitze solcher ausgezeichneter Gelehrten Glück wünschen, welche wirklich begeisterte Gewährsmänner der Erhaltung dieser Studien sind.

Dasselbe Lob verdient auch Hr. Fr. van Meenen, der Sohn des oben von uns genannten Schriftstellers, für seine beiden Artikel in der Revue trimestrielle und seine Flugschrift über Channing, von welcher alsbald die Rede seyn soll.

Doch gehen wir zur Inhalts-Anzeige der Artikel über einzelne Gegenstände in der Libre recherche über.

Die größere Zahl dieser Artikel gehört der ersten Abtheilung an und besteht theils aus historisch-politischen oder andern staatswissenschaftlichen, aus naturwissenschaftlichen, der schönen Literatur u. s. w. und zwar mit solcher Auswahl, daß die Culturzustände der wichtigsten Länder unseres Erdbodens in denselben beleuchtet werden.

Referent hebt unter denselben hervor in der ersten Lieferung kürzere Aufsätze a) von Arnold Ruge: Les idées politiques en Allemagne depuis la révolution française; b) von Ludwig, gewesenem Secretär des ungarischen Reichstags von 1848/9: Esquisses des institutions Hongroises, avant les derniers événemens; c) von Lelewel: Constitution primitive de la Pologne. In der zweiten: von de Ronchaud: Du travaux recents sur la Grèce; von Brofferio: La quéstion ecclesiastique en Piémont*)

*) Der als Mitglied der äußersten Linken in der Deputirten-Kammer

et son histoire; von Godwin: La litérature politique en Angleterre, fortgesetzt in der dritten und vierten; von Bilbao in Chili: Mouvement social des peuples des l'Amériques meridionales, son caractére et sa portée. In der dritten: La Presse periodique aux Etats Unis von Lehardy de Beaulieu. In der vierten: Le Sacerdoce et l'empire (Concordat autrichien) von Louis Chassin.

Ausführlichere geschichtliche Darstellungen sind die durch die 2., 3. und 4. Lieferung fortlaufende von Prof. Laurent in Gent: Les communes au moyen age (zusammen 66 Seiten) ferner von Morel: Races et civilisations orientales (le monde Sémitique) in der 3. Lieferung.

In derselben ersten Hauptabtheilung finden sich auch Beurtheilungen der wissenschaftlichen Arbeiten besonders hervorragender Zeitgenossen, z. B. in der ersten: Gervinus et son histoire du dix-neuvième Siècle von P. Duprat; in der dritten: Les philosophes vivants de l'Allemagne, David Strauß, von Karcher *); in der vierten: Des Economistes Francais, Frederic Bastiat**) et ses travaux, von P. Duprat. In der zweiten Hauptabtheilung Vies des Contemporains finden sich Biographien, in der 1. Lieferung die Channings von Fr. van Meenen, in der zweiten des Franzosen Et. Gerard †), von Gomong; in

---

Turin's bekannte Verfasser tritt in diesem Artikel sehr feindselig gegen das Ministerium Cavour auf; nach ihm sind sowohl die siccardischen Gesetze als die über die Klosteraufhebung nur Täuschungen, indem nach wie vor die geistliche Gerichtsbarkeit und fast alle Klöster fortbestehen würden.

*) Der Verf. Karcher tritt als enthusiastischer Verehrer von Strauß auf, bricht aber am Ende seines Artikels über ihn den Stab, weil er dem Kampfplatz die behagliche Ruhe des Stilllebens in München vorgezogen habe.

**) Bastiat, † 1850, dessen sämmtliche Werke in 6 Bänden in Deutschland wohl bekannt sind, war ein Freund Cobdens und der eifrigste Vertheidiger der Handelsfreiheit. Duprat hält ihn nach Saq für den ersten Comercisten Frankreichs und gibt eine kritische Uebersicht seiner Theorien.

†) Ein geborner Franzose in Philadelphia, der als Schiffsreder ein Vermögen von 45 Millionen erwarb und als einer der größten Wohlthäter der Menschheit starb.

der dritten des französischen Bildhauers Rude; in der vierten des polnischen Geschichtschreibers Mornizewsky, von Bergmann.

Alle diese Artikel sind nun aber im Geiste eines entschiedenen Radicalismus geschrieben. In den politischen sind theils republikanische Tendenzen offen ausgesprochen, theils der Wiederherstellung der politischen Selbstständigkeit der Nationalitäten, namentlich der der Polen, Ungarn und Italiener das Wort geredet. In den religiös kirchlichen werden nicht blos der Katholicismus, sondern verschiedene Dogmen des Christenthums als vernunftwidrig bekämpft, und dabei nicht immer der noch streng christliche Standpunct Channings eingehalten, sondern nicht selten die Ansichten von Strauß, Bruno Bauer und ihrer Gesinnungsgenossen zum Ausgangspunct genommen. Auch werden die jetzigen Bestrebungen des Pabstthums, die Macht der katholischen Kirche wiederherzustellen, hervorgehoben und die Erfolglosigkeit derselben zu zeigen versucht.

Besonders lesenswerth in letzterer Beziehung ist ein Artikel von Dellongero über die philosophischen Zeitschriften Italiens und ihren Zusammenhang mit früheren, namentlich der erst in Florenz erschienenen und auf Verlangen Oestreichs gewaltsam unterdrückten Anthologie, besonders über die von dem pseudonymen Antonio Franchi redigirte, der deutschen Philosophie das Wort redende, und über andere Zeitschriften, namentlich auch die die jesuitische Civiltà Cattolica in Rom bekämpfende Raggione, deren religiöse Tendenz nicht wie die der Buona novella und der Lumière Evangelique die Einführung des Protestantismus in Piemont, sondern die Herstellung des Urchristenthums, wie es einst Arnold von Brescia wollte, ist. Dieser Tendenz huldigt S. 77 auch der Verfasser, indem er sagt:

„L'Italie est trop avancée pour devenir luthérienne. Nous espérons, que la quéstion religieuse sera abandonnée à la conscience individuelle, et que l'homme se persuadera enfin, qu'il est lui même roi et prêtre comme l'ancien Melchisedech!“

Die die dritte Abtheiluug der Zeitschrift bildende Chronique des sciences, des arts et de l'industrie gibt Nachrichten

von den neuesten Entdeckungen und Fortschritten auf diesem Gebiete, und die vierte der Bücherschau eine mit Bedacht abgefaßte Notiz der neuesten literärischen Erscheinungen in allen Ländern Europa's und Amerika's. Was Deutschland betrifft, so werden angezeigt: Franz Löher's Geschichte der Deutschen in Amerika, Kugler's Handbuch der Kunstgeschichte, Diez's etymologisches Wörterbuch, Riehl die Familie, Mohl's Geschichte der Staatswissenschaften, Minutoli's Portugal. Auch die den Schluß jeder Lieferung bildenden Nouvelles de la république des lettres enthalten gut gewählte und Interesse erregende Mittheilungen.

Die Zahl der auf die Philosophie als eigene Wissenschaft sich beziehenden Artikel ist in den drei auf die erste folgenden Lieferungen ziemlich klein. Es sind folgende: von P. Duprat in der 2. Lieferung: Philosophie du droit: de la Coutume et du rationalisme juridique; Rôle de la loi moderne (p. 206 ff); eine Anzeige von Tiberghien's Esquisse de philosophie morale; (p. 278—282) eine von Simon's Werk: Le devoir (p. 289—305); in der 3. eine Anzeige von J. Reinaud's Ciél et terre (p. 433—457) und von de Potter's Examen critique du catéchisme romain und seines Catéchisme rationel à l'usage de la jeunesse; in der 4. ein Aufsatz von Tiberghien mit der Aufschrift: Le point du depart de la science aux Scéptiques (p. 1—21) und eine Anzeige von Barni's Uebersetzung von Kant's Metaphysik der Sitten u. s. w. (p. 134.)*).

Der erste Artikel Duprat's enthält eine beachtenswerthe philosophische Beleuchtung der die deutschen Rechtsgelehrten seit 1814 so viel beschäftigenden Frage über den Werth des Gewohnheitsrechts im Gegensatze zum Gesetzesrecht. Bekanntlich hat die historische Juristenschule denselben so hoch angeschlagen, daß sie das Gesetzesrecht herabsetzte und namentlich die in unserem Zeitalter so beliebte Codification des Rechts absolut verwarf. Erst in der neuesten Zeit hat man sich bei uns gegen

*) Die Anzeigen der Bücher Simon's und Barni's sind beide kritisch und ohne Zweifel von Tiberghien.

diese auch in politischer Beziehung so gefährliche Ueberschätzung des Gewohnheitsrechts erklärt, und zwar that dies ein jüngerer Civilist ersten Rangs Herr Prof. Ihering im II Bd. seines Buches „Geist des römischen Rechts." S. 25 folg. Es ist ihm nun in Herrn Duprat ein Alliirter geworden, welcher das Verhältniß des Gewohnheits- zum Gesetzesrecht sehr richtig bestimmt; jenes ist das instinktmäßige Hervortreten des Rechtssinnes eines Volkes, das nicht durch die Reflexion, sondern durch das praktische Bedürfniß und das Gefühl geleitet, die Lebensverhältnisse unmittelbar rechtlich ordnet ohne eine vorher formulirte Rechtsnorm, während das Gesetz die rationelle und mit Bewußtseyn der leitenden Principien vorgenommene Festsetzung derselben ist. Man könnte nach Hrn. Prof. Fichte's Bezeichnung sagen: Das Gewohnheitsrecht ist das Recht auf der Stufe des Naturells, das Gesetzesrecht das auf der Stufe des Characters; damit ist auch der Werth der Erscheinungsformen des Rechts vollständig angegeben und zugleich gezeigt, warum das Gewohnheitsrecht die frühere in der Kindheit der Völker zum Vorschein kommende, das Gesetzesrecht die spätere in der Civilisation vorgerücktere Form und, wie Duprat ganz gut bezeichnend es nennt, — le rationalisme du droit ist. Wie es nun widersinnig wäre, vom Menschen im Mannesalter zu verlangen, daß er nach Art der Kinder lebe, so ist es gleichfalls absurd, bei vorgerückten Völkern das Gewohnheitsrecht für ausreichend zu halten. Die durch die socialen Verhältnisse der Gegenwart regelmäßig gebotene Form der Rechtsbildung ist daher das Gesetz, die Codification, und zwar eine solche, die nach wissenschaftlichen Principien verfährt d. h. sowohl nach der der Jurisprudenz eigenen technischen als nach der moralischen (also philosophischen) Weltanschauung des Zeitalters. Indem (um hier wieder die Ideen Fichte's weiter zu verfolgen) die Stufe des Characters eine doppelte, nämlich die niedere der Verstandesreflexion und des Zweckmäßigkeitsverfahrens, und die höhere der moralischen Ueberzeugung und des Geleitetseyns durch die practischen Ideen selbst ist.

Der Aufsatz Tiberghien's ist rein metaphysischen Inhalts und bezweckt zweierlei, die Widerlegung des Skepticismus, wel-

che dem Verfaſſer vollkommen gelang, und die Bekämpfung der theologiſirenden Philoſophen, welche zum Ausgangspunct der (philoſophiſchen) Erkenntniß, namentlich der höchſten Wahrheiten, nicht das Ich ſondern Gott nehmen. Der Artikel iſt eine ſehr überzeugend geſchriebene Apologie der Krauſe'ſchen Methode des Philoſophirens, welche mit der Analyſe beginnt und der Syntheſe endigt.

Einige Anzeigen von Werken philoſophiſchen Inhalts ſowohl in der Libre recherche als in der Revue trimestrielle geben Ref. Veranlaſſung, von den angezeigten Werken ſelbſt zu ſprechen. Es ſind dies die Werke des Amerikaners Channing, Laurent's Etudes de l' humanitè — (le Christianisme) — und Tiberghien's Esquisse de philosophie morale.

I. William Ellery Channing iſt bisher bei den deutſchen Philoſophen unbeachtet geblieben und wird ſchwerlich als Zunftgenoſſe anerkannt werden, ob er es gleich iſt und in Frankreich und Belgien als ſolcher gilt. Dagegen ſind die deutſchen Theologen mit ſeinen Leiſtungen wohl bekannt. Schon im Jahre 1841 erſchienen deutſche Ueberſetzungen verſchiedener Schriften von ihm, mehr noch 1849, und 1850 — 1851 gaben die Hrn. Schulze und Sydow eine Sammlung ſeiner ausgewählten Werke in 10 Bändchen heraus. Geboren in Newport im Staate Rhodisland den 7. April 1780, machte er zuerſt mediciniſche, dann theologiſche Studien in New-Cambridge und ward 1803 Prediger an der kleinen Kirche der Unitarier in Boſton, was er bis zu ſeinem Tode 1841 blieb.

Sein Leben hatte keine intereſſanten Epiſoden, aber ſein Wirken als Geiſtlicher und als chriſtlicher Philoſoph war ſo thatenreich und nachhaltig, daß er nicht blos in Amerika, ſondern auch in England ſich der größten Verehrung zu erfreuen hatte, und einen nie vergehenden Ruhm erwarb. Sein Wirken hatte nicht blos auf dem religiöſen Gebiete, ſondern auch auf dem ſocialen ſtatt, und in letzter Beziehung wird er jetzt in Frankreich hervorgehoben, ſeit Herr Ed. Laboulaye, Profeſſor am Collége de France und Mitglied des Inſtituts, zuerſt 1852 im

Journal des débats auf ihn aufmerkſam machte und 1853/55 ſeine ſog. Oeuvres sociales (bis jetzt 2 Bände) herausgab *). Belgien wurde ſogleich auf ihn aufmerkſam, und ſeine Philoſophen weiſen, wie ſchon bemerkt, beſtändig auf ihn hin als den Mann, der, was die Befriedigung der religiöſen Bedürfniſſe, namentlich der gebildeten Claſſen betrifft, den richtigen Weg eingeſchlagen habe. Herr v. Meenen hat ihm nicht blos den ſchon angeführten Artikel in der Libre recherche p. 110, ſondern auch die oben unter No. 5 aufgeführte Schrift Principes du Christianisme unitaire par W. E. Channing, Brux. 1855 gewidmet **). In Frankreich ſtellt ihn Laboulaye als den Verbreiter richtigerer ſocialer Ideen hin, als es die der Socialiſten und Communiſten dort ſind. Er iſt ſowohl in religiöſer als in ſocialer Beziehung ein chriſtlicher Philoſoph im eminenteſten, edelſten Sinne des Worts. Die Fundamentalwahrheiten des Chriſtenthums gelten ihm mehr als die Dogmen der Confeſſionen und die über die Umgeſtaltung der geſelligen Verhältniſſe in neuerer Zeit aufgeſtellten politiſchen Theorieen. Sowohl aus den dem Referenten zugänglichen Schriften als aus der von Laboulaye und van Meenen mitgetheilten höchſt anziehenden Charakterſchilderung des Mannes ergibt es ſich, daß derſelbe höher ſtand als ſeine Zeit, und die Hauptprobleme der letztern auf eine ganz andere Weiſe auffaßte, als die Reformatoren der Gegenwart zu thun pflegen. Als Prediger einer chriſtlichen Secte, die den Kirchen mit ausſchließlichen Dogmen nicht feindſelig gegenüber ſteht und als Hauptdogma das der chriſtlichen charitas feſthält,

*) Ein von Hrn. Laboulaye beſorgter erſter Band der Oeuvres religieuses von Channing iſt unter der Preſſe und enthält deſſen Traité de la liberté religieuse, Traité de l'Eglise, und Les preuves du Christianisme.

**) Laboulaye ſagt p. V. in dieſer Beziehung von Channing: Quant aux hommes (le nombre en est grand) qui sentent le besoin d'une croyance pour fixer la pensée et pour pacifier le coeur, et qui cependant effrayent les difficultés du dogme, il me semble qu'il n'est pas sans intérêt pour leur, de connaitre un système, qui entreprend de concilier la réligion et la philosophie non pas au moyen d'une mutuelle et dédaigneuse tolérance, mais en montrant, que le christianisme est l'achévement de la philosophie et que la revélation est la perfection même de la raison.

war es ihm möglich, im Geiste des Christenthums gleich seinen ersten Verbreitern zu lehren und zu wirken, und den Ansichten der sog. englischen Freidenker wie Milton, Locke, Newton, Clarke, Priestley, Price u. a. huldigend, fand er keine Widersprüche zwischen den Aussprüchen der Vernunft und den Vorschriften der Offenbarung. Ja er faßte das Christenthum als eine Vernunftreligion (wie Laboulaye sagt, als religion rationelle) auf*) und hielt es deswegen für wahr, weil seine Lehre sich in jeder Beziehung als eine vernunftgemäße darstelle. Channing geht von der Grundanschauung aus, daß der menschliche Geist als Emanation des göttlichen durch sich selbst die höchsten moralischen und religiösen Wahrheiten zu erkennen fähig sey, und sie auch längst erkannt habe, daß das Christenthum gerade deshalb bei den Völkern, die es kennen lernten, zur Herrschaft gelangt sey, weil durch dessen von Gott gesandten Stifter, obwohl nicht als Gott, sondern als den erleuchtetsten Menschen der je gewesen, jenen Wahrheiten die größte Gewißheit und der reinste überzeugendste Ausdruck gegeben worden sey, daß die christliche als die wahrhaft vernünftige Religion den Character der Weltreligion habe und, wirklich geübt, das menschliche Geschlecht auf die höchste Stufe des Wohls in aller Beziehung emporheben werde.

Channing stellt den kühnen Satz auf, daß das Christenthum verworfen werden müßte, wenn es den durch die Vernunft erkennbaren und erkannten Wahrheiten widerspräche. Deshalb soll, nach ihm, die Auslegung der Heiligen Schrift stets eine rationelle seyn, und inwieweit die confessionellen Doctrinen durch sie nicht bewiesen werden könnten, seyen sie als Irrlehren und Aberglauben aufzugeben **), ob sie gleich von der Art seyen,

*) Er nennt ihn daher auf S. X. un rationaliste chrétien und p. XIII: C'est au nom de la raison, qu'il proclame la superiorité du Christianisme sur la philosophie.

**) Laboulaye p. XXI. In einer von diesem angeführten Stelle sagt Channing: Je me glorifie d'etre chrétien, parcque le christianisme aggrandit, fortifie, exalte ma raison; si je ne pouvais être chrétien qu'en renonçant à mon jugement, je n' hésiterais pas dans mon choix. Je suis prêt à sacrifier pour la réligion mes biens, mon honneur et ma vie, mais je ne dois pas im-

daß sie die Führung eines wahrhaft christlichen Lebens nicht hinderten, wie die hervorragenden Geister der verschiedenen Kirchen, wie namentlich in der katholischen Fenélon, für welchen Channing eine begeisterte Verehrung hat*), bewiesen. Die hohe Achtung der Vernunft als der höchsten geistigen Macht auf Erden, ist der Fundamentalgedanke Channings, und aus demselben leitet er vermittelst des strengsten logischen Denkens eine Religionslehre ab, der man den Character einer wissenschaftlich begründeten Religionsphilosophie nicht versagen darf, wie jeder Leser aus der in Laboulaye's und van Meenen's Schriften enthaltenen Darstellung derselben (p. XXVII.) sich leicht überzeugen wird. Deshalb gebührt Channing ein Platz unter den Philosophen, neben seinen oben angeführten Gesinnungsgenossen und Vorgängern in England. — Aus dieser unserer obgleich sehr kurzen Schilderung wird sich jeder erklären können, warum die dem confessionellen Glauben, namentlich dem der katholischen Kirche vor allem in seiner neusten Richtung, als der letzten unabänderlichen Formulirung des Religiösen, nicht huldigenden Denker Frankreichs und Englands sich zu Channing hingezogen fühlen, der als das edelste und reinste Vorbild eines Philosophen im vollsten Sinne des Wortes, als Führer aller wahrhaft religiös Gesinnten dasteht. Seine Philosophie ist zugleich rationeller Deismus und der reinste Ausdruck der christlichen Gotteslehre. Wie Channing den Gedanken bei hundert und mehr Gelegenheiten ausspricht: es bestehe unter allen auf diese Weise christlich Denkenden die wahrste und allgemeinste Religionsgenossenschaft, welche allein die wahre allgemeine Kirche sey, so sehen auch die ihn verehrenden Männer in Belgien und Frankreich in einer solchen, über das Confessionelle sich erhebenden, dieß jedoch nicht anfeindenden, sondern als eine nothwendige Uebergangsstufe betrachtenden, geistigen Gemeinschaft die ächte christ-

moler à une croyance, quelle qu'elle soit, ce qui m'eléve au dessus de la brue et me fait homme. Renoncer à la plus haute faculté que Dieu nous a donné, c'est commettre un sacrilège, c'est faire violence à ce qu'il y a en nous du Dieu.

*) Laboulaye p. XXV.

liche Kirche, die zwar nicht als äußere Gesellschaft organisirt — aber jedenfalls — wegen des immer weiter um sich greifenden innern Verfalls der Confessionen, als die Kirche der Zukunft dastehe.

Allein nicht blos für die Religionsphilosophie, sondern auch für die Socialwissenschaft erscheint ihnen (vor allen Laboulaye) Channing als der zu wählende Führer. Auch hier geht er von der Achtung der Vernunft im Menschen aus, beschaut dieselbe aber in andern Beziehungen. Als Manifestation des göttlichen Geistes im Menschen ist sie als das Höchste in ihm, und deshalb die Würde des Menschen als Vernunftwesen zu verehren. Auf ihr beruht das Recht der Freiheit mit allen seinen Consequenzen *). Channing war daher von jeher der entschiedenste Bekämpfer der Sklaverei **) in seinem Vaterlande und that überzeugend dar, wie dieselbe durch politische oder Nützlichkeitsgründe, wie noch immer versucht wird, nicht zu rechtfertigen sey. Er ist deshalb ein eifriger Vertheidiger des Naturrechts und faßt, wie sich aus dem 2. Bande von dessen Oeuvres sociales ergiebt †), die Theorie desselben im Ganzen so auf, wie Locke und Kant es zu thun pflegen. Doch ist die Seite der Berechtigung nicht die erste und maßgebende, sondern die der Pflicht.

Channing dringt auf das Beredteste darauf, wie die höhern Classen der Gesellschaft auch in den Mitgliedern der niedersten den zur Einheit und zum Wohl bestimmten Menschen zu ehren hätten, wie aber auch alles geschehen müsse, um Geist und Herz bei den letztern so zu bilden, daß sie durch ihr Leben die angeborne Menschenwürde bethätigen.

Es war demgemäß eine erste Berufsaufgabe Channing's, dahin zu wirken, die niedern Classen auf eine sowohl intellectuelle

*) Laboulaye sagt p. XXVII—XXIX. von ihm: „Tous les grands problèmes du jour, éducation, perfectionnement moral, élévation des classes laborieuses, tempérance, paix universelle, abolition de l'esclavage, droits politiques, meilleure forme du Gouvernement, tout pour Channing se ramène à ses deux principes, l'amour religieux des hommes, esprit religieux de leur liberté."

**) Laboulaye p. XXXI. Van Meenen in der Libre recherche p. 122.

†) Seine Theorie ist im Auszuge daraus abgedruckt im I. Bd. S. 500—510 der Revue historique du droit.

als moraliſch höhere Stufe zu erheben und ihnen zu zeigen, wie ſie durch eine unausgeſetzte Selbſterziehung (Self-culture) auf dieſelbe gelangen können *).

Er hielt zu verſchiedenen Zeiten beſonders 1838 öffentliche Vorträge **) für die Arbeiter aller Claſſen †), deren Hauptzweck ſtets der war zu zeigen, wie ſie durch Thätigkeit und ſtrenge Erfüllung ihrer Pflicht ſich den Wohlſtand zu erwerben und zu ſichern im Stande ſeyn werden, welchen kein künſtliches Socialſyſtem und auch die freieſte politiſche Verfaſſung ihnen zu verſchaffen nicht vermöge. Dagegen führt er aus, daß die erſte Pflicht der Regierungen ſeines Vaterlandes die der Förderung des Unterrichts

*) Was Channing darunter verſteht, ſagt van Meenen mit folgenden Worten: Dans cette culture tous les principes de notre nature doivent grandir à la fois par une action harmonique. La culture personelle doit donc être morale avant tout; cest à dire faire prédominner en nous le sentiment du devoir; religieuse, c'est à dire faire vivre en nous l'idée de Dieu; intellectuelle, c'est à dire nous améner, à chercher la verité avec désinteressement; morale, c. à. d. developper et purifier les affections instinctives du coeur humain, l'amour conjugal, l'amour paternelle, filial, fraternel, l'amitié, l'amour de la patrie, de l'humanité; pratique, c'est dire disposer à l'action; artistique c'est a dire developper en nous le sentiment du beau; oratoire, c'est à dire faciliter en nous l'expression de nos idées.

**) Laboulaye p. XXXV.

†) Ebend.: „Channing veut relever les classes ouvrières; mais c'est un réformateur chrétien, et le chemin, qu'il suit, n'est pas celui du socialisme; il ne leur promet pas un labeur attrayant etc. p. XXXVII. Ch. a du reste peu de foi dans les constitutions, et attend beaucoup de cette verité, qui, dit'il, deviéndra bientôt évidente, c'est qu'on a singuliérement exagéré l'importance du Gouvernement et qu'il y a des moyens plus efficaces pour la prosperité des nations. p. XXXVIII. Ce n'est pas d'un changement de conditions que Channing attend l'élévation des classes laborieuses; ce n'est pas l'avantage d'une organisation, qui les porte au premier rang dans l'Etat. Pour l'homme qui veut grandir, il n'y a qu'un seul secrét, le même pour tous, le seul qui méne a la véritable égalité — C'est l'elévation morale. Desgleichen ſagt p. 123 van Meenen: Il est évident qu'en partant de là, Channing ne peut attendre l'amélioration des masses que de l'amélioration des individus. Pour les esprits impatients, le moyen pourra paraitre trop lent, mais c'est le seul après tout qui puisse se concilier avec la liberté, avec le respect, qui est dû à tout homme. Le progrés ne s'impose pas, il s'accepte."

und der Volkserziehung sey; er fordert sie auf, so viel Gemeinland wie möglich den Schulinstituten zukommen zu lassen, den Lehrerstand als den wichtigsten zu heben und zu belohnen, und alles aufzubieten, daß in den Staaten seines Vaterlandes stets eine große Zahl Volks- und andere Lehrer vorhanden sey. Ihre Wirksamkeit und die mit ihr verbundene Selbsterziehung der Arbeiter sey das beste, ja das einzige Sicherungs- und Förderungsmittel des Wohls und der Freiheit, welche keine Staatseinrichtung ersetzen könne und nie ersetzen werde. Die im ersten Bande der von Laboulaye herausgegebenen Oeuvres sociales de Channing auf diese Gegenstände bezüglichen Abhandlungen sind folgende:

1) de l'Education personelle p. 1—74.
2) de l'Elévation des Classes ouvriéres p. 75—164.
3) de la Temperance p. 165—215.
4) du Ministére pour les pauvres p. 216—238.
5) des Devoirs des Municipalités p. 239—307.

Die deutschen Philosophen werden nun freilich sagen, alles dieß, was von Channing gerühmt werde, habe man in Deutschland längst gewußt und längst auszuführen gesucht, seine Doctrinen seyen bei uns so fest begründet und so allgemein anerkannt, daß es seiner Schriften, um sie zu verbreiten, nicht bedürfe. Gewiß ist dieß richtig; allein wir haben es nicht mit den deutschen Philosophen zu thun, sondern mit der Geschichte dieser Wissenschaft in Belgien (theilweise in Frankreich), und da es für die Freunde derselben eine höchst schwierige Aufgabe ist, für deren Studium die Gemüther zu stimmen und anzufeuern, da ferner so viele verkehrte Zeit- oder Partheiansichten statt zur Wahrheit zu führen, vielmehr die Denkenden aller Classen von derselben abgewendet haben, so wird man leicht begreifen, wie wichtig ihr Hinweisen auf einen Mann ist, der durch seine dem Volksbewußtseyn so sehr zugänglichen und befriedigenden Schriften den Weg ebnet, um jenen Studien Eingang und eine nachhaltige Wirkung zu verschaffen. Man kann die Wirksamkeit Channing's der von Sokrates vergleichen, der es erst möglich machte, daß die Griechen einen Plato und einen

Ariſtoteles bekamen. Was Amerika betrifft, ſo bemerkt Herr Laboulaye von Channing S. LVIII: Channing a eu dans sa patrie un succés considérable, et qui dure encore. Le peuple a aimé dès le premier jours l'homme qui lui parlait de ses devoirs avec tant de grandeur; car sous l'austerité du langage il a reconnu la voix d'un ami. Ce n'est pas un philanthrope, qui fait aux moins heureux l'aumône d'une dédaigneuse pitié; c'est un frére qui veut relever ses fréres, qui souffre de leurs peines, qui jouit de leur bonheur. C'est une âme tendre et devouée, chrétien, un missionaire des premiers jours. En Angleterre ses lectures n'ont pas eu moins de retentissements; répandues par milliers dans les districts ouvriers on a lues avec avidité, avec enthousiasme. Le peuple y retrouvait sa dignité perdue, et puor la première fois peut-étre il comprenoit que la fortune n'est pas tout et qu'il y a plus d'un moyen de se relever au dessus du riche sans lui envier son or.

II. Als ein Zeichen des Fortſchritts der philoſophiſchen Studien in Belgien iſt auch das große Werk: Geſchichte des Völkerrechts von Prof. Fr. Laurent (einem gebornen Luxemburger) in Gent anzuſehen, von welchem der mit dem Specialtitel: Etudes sur l'histoire de l'humanité — Le Christianisme verſehene vierte Band von 548 Seiten im Jahre 1855 erſchien, und ſowohl in der Libre recherche (p. 137.) als in der Revue trimestrielle B. VIII. p. 230. lobend angezeigt iſt. Man wird daſſelbe zunächſt für ein rein juriſtiſches Werk halten, allein ſchon ein Blick auf ſeinen umfaſſenden Inhalt reicht hin, um uns zu überzeugen, daß wir es mit einem Werke über die Philoſophie der Geſchichte zu thun haben, d. h. der völkerrechtlichen Entwicklungsgeſchichte der Menſchheit. Was vor allem hier die Bewunderung des Leſers erregt, iſt die alle Grenzen überſchreitende Beleſenheit des Verfaſſers, der nicht nur alle Geſchichtsquellen ſelbſt zu ſeinem Zwecke durchforſcht und ausbeutet, ſondern auch alles, was in Deutſchland, Frankreich, England über die Geſchichte und Rechtsgeſchichte, die Literatur

und die Philosophie der in der Weltgeschichte hervorragenden Völker von den gründlichsten Forschern geschrieben ist, kennt und kritisch benutzt. Das Völkerrecht ist ihm zunächst der Inbegriff der internationalen Verhältnisse, wie sie der religiös intellectuellen und moralischen Culturhöhe der Völker gemäß sich gestalten, dann aber auch die Summe der völkerrechtlichen Ansichten der Religionslehrer, Philosophen, Dichter, Redner und Geschichtsschreiber. Daher der weite Rahmen, in den er den Stoff seiner Geschichte faßt. Bei seiner Darstellung ist er von einem das ganze Werk beherrschendem, in allem Einzelnen durchgeführten, Grundgedanken geleitet, nämlich dem des unter der göttlichen Weltregierung vor sich gehenden Fortschrittes der Humanität, welcher die Idee des Völkerrechts im Laufe von Jahrtausenden beständig ihrem Ziele näher führt und die Verbrüderung des ganzen menschlichen Geschlechts zum Endergebniß haben wird. Der erste Band enthält die völkerrechtliche Entwicklungsgeschichte des Orients im Alterthum mit Ausschluß der Chinesen, insbesondere inwieweit sie mit den Religionssystemen derselben zusammenhängt. Der Verfasser beginnt mit Indien, worüber ihm die neusten Forschungen wohlbekannt sind, geht dann nach Persien, nach Aegypten und endigt mit der Völkerrechtsgeschichte der Hebräer. Der zweite Band ist der Geschichte des Völkerrechts bei den Griechen, der dritte der der Römer gewidmet. Alles mit einer Vollständigkeit behandelt, die nichts zu wünschen übrig läßt. In Allem ist der vorherrschende Gedanke durchgeführt: l'antiquité est la préparation du Christianisme. Bei diesem und daher bei dem christlichen Völkerrecht angelangt, erweitert sich die Aufgabe des Verfassers dergestalt, daß er zur Darstellung dieses Theils der Geschichte des Völkerrechts mehrerer Bände bedarf, wovon der erste unter dem angeführten Specialtitel nun vor uns liegt. Er enthält nur die Entwicklungsgeschichte des Christenthums bis zum Untergang des weströmischen Reichs, und ist wesentlich eine philosophische, durchaus unbefangene und so kühne und freie Beschauung dieser Geschichte, daß der Verfasser nothwendig mit der confessionellen

namentlich der katholischen Auffassung der Urgeschichte des Christenthums in den schneidendsten Gegensatz gerathen und daher die Anfeindung des belgischen Klerus und der streng katholisch Gesinnten des Landes sich zuziehen mußte*). Er faßt die Bestrebungen der ersten christlichen Missionäre nicht so günstig auf, wie man gewöhnlich zu thun pflegt, schreibt den Organismus der Kirche und die dogmatische Formation der neuen Religion nicht dem göttlichen Willen, sondern den socialen Zuständen der Zeit und dem Einfluß der christlichen Philosophen, den Ursprung des Katholicismus vor Allem dem heiligen Augustinus zu. Auch ihm ist, wie den übrigen bisher von uns genannten belgischen Philosophen das Christenthum nur eine Uebergangsstufe der religiösen, moralischen und socialen Cultur; das Ideal der allgemeinen Kirche ist ihm ein anderes als der Organismus der katholisch-päpstlichen und liegt nicht in der Vergangenheit sondern in der Zukunft.

Man begreift leicht, daß die Führer Laurent's vor allem die protestantischen Kirchenhistoriker Deutschlands sind; besonders ist dieß Neander. Die meisten neueren Schriften über die Urgeschichte des Christenthums und die Urverfassung der Kirche scheinen ihm leider unbekannt geblieben zu seyn, wie die Gfrörer's, Baur's, Schwegler's, Ritschl's u. s. w. jedoch ohne Nachtheil für seine Darstellung, indem er selbst überall aus den Quellen unmittelbar seine Beweise entnimmt, die Stellen als freier Geschichtsforscher interpretirt, und daher mit der größten Unbefangenheit und ohne vorgefaßte Zwecke die geschichtliche Entwicklung darstellt, wie sie sich aus einer streng objectiven Auffassung der Quellen ergiebt. Hier eine Angabe der Ueberschriften der Haupttheile des Werkes:

Introduction: le Christianisme et les Barbares.

Livre I. Considérations générales

Ch. 1. D'où procéde le Christianisme.

*) Doch ging diese Anfeindung nicht so weit, wie die gegen seinen Collegen Brasseur gerichtete, von welcher in den öffentlichen Blättern so oft die Rede war.

Sources du Christianisme: Bouddisme, Mosaisme, la Philosophie.

Ch. 2. Influence civilisatrice du Christianisme.

Livre II. Jesus Christ et la doctrine evangélique: la charité, la liberté, la fraternité chrétienne.

Livre III. Le Christianisme et l'Etat-fin du Monde et le Millesianisme, le Spiritualisme chrétien, le Monachisme.

Livre IV. Droit des gens. L'idée du droit des gens nait avec le Christianisme; causes, qui l'altèrent; la paix et la guerre.

Livre V. Relations internationales — Commerce, Comunications, Formation de l'Unité chrétienne — le Christianisme religion universelle: Lutte du Christianisme contre le Judaisme des gentils.

Livre VI. Influence du Christianisme sur le monde Romain, sur les moeurs, les lois, la politique; le monde chrétien lors de l'invasion des Barbares.

Livre VII. Philosophie chrétienne; sehr ausführlich als Dogmengeschichte behandelt von S. 359 bis 537.; letzter Abschnitt Philosophie de l'histoire du point de-vue-chrétien.

Der ganze Band ist gleich dem ersten in einer sehr blühenden anziehenden Sprache geschrieben, wobei nur für den Deutschen mit der Geschichte vertrauten Leser die große Weitläufigkeit und die allzuhäufigen Wiederholungen zu bedauern sind. Demungeachtet gehört das Werk zu den bedeutendsten literarischen Erscheinungen auf diesem Gebiete und verdient namentlich in Deutschland eine anerkennende Beachtung und Würdigung. Es ist gewiß als eine der schönsten Früchte der deutschen, namentlich der protestantischen Wissenschaft anzusehen, die durch dasselbe in den romanischen Ländern einen Einfluß gewinnen muß, welchen kein anderes Werk dieser Art haben konnte. Ein philosophischer Geist athmet durch alle Bände des Werks, die geschichtsphilosophischen Ideen unserer großen Geister treten fast auf jeder Seite desselben hervor, wie die Herder's, Hegel's,

Krause's und anderer, die sich auf diesem Gebiet bleibende Verdienste erworben haben. Aus diesem Grunde mußte in dieser unserer Rundschau von demselben die Rede seyn. Wenn Laurent das Christenthum nicht so hoch stellt wie Channing und andere ausschließliche Apologeten desselben, so läßt er ihm doch überall Gerechtigkeit wiederfahren und tritt nie mit Voltairischem Geiste als Feind desselben auf. Seine Haupttendenz ist, zu zeigen, daß dessen gegenwärtige Entwicklungsstufe nicht als sein letztes Ziel und namentlich die katholische Kirche, deren Geschichte der vom Mittelalter handelnde Band gewidmet seyn wird, nicht als dessen definitiver Abschluß und höchste Vollendung aufgefaßt werden dürfe *). —

III. Schon aus den bisher von uns gegebenen Mittheilungen ergiebt sich, daß Tiberghien als der Mittelpunct der frühern Periode der Philosophie in Belgien anzusehen ist. Dieß beweisen auf eine glänzende Weise seine von uns schon angeführten Schriften. Wir müssen es den eigentlichen Fachmännern überlassen, den wissenschaftlichen Werth seiner beiden ersten, nämlich seiner gekrönten Preisschrift: Essai sur la generation des connaissances humaines (v. J. 1844) und seiner Theorie de l'infin (vom Jahr 1846) festzustellen. Wir wenden unsere Aufmerksamkeit hier seiner Esquisse de Philosophie morale vom J. 1854 zu, und wiederholen zunächst die schon gemachte allgemeine Bemerkung, daß derselbe der vollendetste Meister der Darstellung philosophischer Doctrinen ist und der einzige, der in französischer Sprache dieselben mit höchster Klarheit, Verständlichkeit und Genauigkeit mitzutheilen versteht. Wenn man in Deutschland ihn deshalb für gering achten wollte, weil er als Schüler (von Krause) auftritt und nicht als selbstständiger Philosoph, so würde man ihm gewiß Unrecht thun. Es ist jedenfalls schon ein Verdienst, sich die Krausesche Philosophie so vollständig angeeignet zu haben, daß er sie in franzö-

*) Ein näheres Eingehen auf die Ansichten des Verfassers im Einzelnen liegt außerhalb des Zwecks dieser Zeitschrift.

fischer Sprache mit Erfolg weiter verbreiten kann; allein er ist nicht ein sg. Wiederkauer derselben, sondern führt sie in ihrem Geiste weiter, erweitert und verfeinert sie durch eigene Conceptionen und vor allem durch eine bewunderungswürdige Methode, die wir jedem Lehrer der Philosophie wünschen möchten und die allein geeignet ist, derselben Eingang und Anhänger zu verschaffen. Es ist auch gewiß förderlich für die philosophischen Studien, wenn ein Jünger der Wissenschaft sich auf die Autorität des Hauptes einer Schule stützen kann, namentlich eines Gelehrten wie Krause, dem in der neusten Zeit durch Erdmann und Fichte eine so glänzende Anerkennung zu Theil ward. Tiberghien's Esquisse de philosophie morale ist, was den wesentlichen Theil des Buches betrifft, ein selbstständiges Werk ihres Verfassers. Krause hat bekanntlich selbst kein System der Moralphilosophie geschrieben, sondern nur die Grundideen dazu gelegentlich gegeben. Diese giebt Herr Tiberghien jetzt, doch in seiner eigenen Darstellung in der ersten Hälfte seines Buches wieder, um die auf dem Boden der Metaphysik seines Meisters wurzelnde Grundlage seiner Lehre vollständig darzulegen. Er tritt hier als strengster philosophischer Denker mit großer dialectischer Gewandtheit auf, schafft sich eine überaus verständliche technische Terminologie ohne Verletzung der französischen Sprache und weiß auch die abstractesten Deductionen in ein anziehendes Gewand zu hüllen. Mit der metaphysischen Begründung seiner Thesen verbindet der Verfasser sehr glücklich die anthropologische und psychologische, so daß er auch die den blos metaphysischen Doctrinen Abholden befriedigt. Und da der Verfasser das Publicum, welches zunächst von seinem Buche Kenntniß zu nehmen hat — nämlich das belgische, genau kennt, namentlich seine Gegner, so ist die Darstellung durchaus darauf berechnet, gerade dieses, jedoch auch andere französische Leser seiner Theorie von der Wahrheit derselben zu überzeugen.

Zu diesem Behufe führt er, wo sich Gelegenheit bietet, die mit seinen Ansichten übereinstimmenden Aussprüche anerkannt großer Philosophen sowohl des Alterthums als der neuern Zei-

ten, namentlich Pascal's, Malebranche's, Spinoza's (ſehr häufig), Kant's, ſo wie ſchlagende Aeußerungen hochſtehender Kirchenväter an. Zugleich bekämpft er mit Feinheit und Gewandtheit mehrere in Belgien hervorgetretene Gegner der Krauſeſchen Philoſophie, die alle im ultramontanen Lager ſich befinden *), und freilich oft mit unehrlichen Waffen im Intereſſe der Seminariumphiloſophie gegen die neue Richtung ſtreiten. Als Hauptführer der Gegner dieſer Art nennt Herr Tiberghien in der Vorrede p. VIII. den Löwener Profeſſor Laforet, der ſeine Lehre zu verunglimpfen verſucht hatte, noch ehe der Verfaſſer damit hervorgetreten war. Daraus erklärt ſich die theilweiſe polemiſche Richtung der Esquisse de philosophie morale; aus der wir Anſichten der neuſten clericalen Moraliſten Belgiens, wie von de Cock, de Decker, Ubaghs u. a. kennen lernen. Zugleich ſetzt er ihnen die Autorität verſchiedener ihm gleichgeſinnter belgiſcher oder franzöſiſcher moralphiloſophiſcher Schriftſteller der Gegenwart entgegen, wie Tandel, Huet, u. ſ. w.

Nach dieſen allgemeinen Bemerkungen wäre nun die Aufgabe des Referenten, das Syſtem des Herrn Verfaſſer in gedrängteſter Kürze wiederzugeben **), insbeſondere deſſen Begründung ſeiner Hauptdogmen und ſeiner Löſung der ethiſchen Cardinalfragen. Leider muß er ſich darauf beſchränken, den Gedankengang deſſelben nur im Allgemeinen zu zeigen und es einem Mann vom Fach überlaſſen, eine kritiſche Darſtellung der Lehre des Herrn Verfaſſers wieder zu geben, die am intereſſanteſten ſo zu veranſtalten wäre, daß eine vergleichende Expoſition der in den verſchiedenen in Belgien erſchienenen Lehrbüchern der Moral noch enthaltenen Theorieen verſucht, und ſo der gegenwärtige Stand dieſes Zweigs der Philoſophie, mit dem ſich T. in jenem Bande überaus viel beſchäftigt, geſchildert würde.

*) Sie erſchienen theils in der Revue de Bruxelle, theils im Journal politique et literaire de Liège.

**) Eine kurze ſehr klare Darſtellung ſeiner Esquisse de philosophie morale giebt Herr Fr. van Meenen in der Revue trimestrielle C. II. p. 121., eine zweite findet ſich in der Libre recherche II. p. 278.

Das Werk des Herrn Tiberghien besteht aus drei Hauptabtheilungen. Die erste ist von S. 1—46 eine Introduction á l'étude de la philosophie, die von der Wissenschaft und dem Wesen der Philosophie überhaupt handelt. Die zweite von S. 47—104 führt die Ueberschrift Principes metaphisiques de la philosophie morale und enthält die Fundamentallehre der Ethik nach Krause, ganz übereinstimmend mit der neusten von den Herren Fichte und Erdmann gegebenen Darstellungen derselben. Die Hauptüberschriften der Capitel sind, 1) Existence de Dieu, 2) Doctrine de Dieu (Théologie), 3) Doctrine du monde (Cosmologie), 4) Doctrine de la vie ou Biologie.

Hierauf folgt S. 105. die Exquisse de philosophie morale selbst, beginnend mit einer Introduction (bis 124.) worin besonders das Verhältniß der Moral zur Religionslehre einer — und zum Naturrechte (Rechtsphilosophie) andererseits nach der Krauseschen Auffassung erläutert wird. Der Inhalt der Abhandlung zerfällt in 3 Hauptabtheilungen: Partie I. Base analytique ou subjective de la philosophie morale Ch. I. De la connaissance et du sentiment de la loi morale (p. 125—140.). Ch. II. De l'exécution de la loi morale (141—150.). Ch. III. De la moralité et des motifs de nos actes (p. 150—194.). Partie II. Base objective ou métaphysique de la philosophie morale: Ch. I. Du bien et du mal en général (p. 191—249.). Ch. II. Du bien comme loi de la vie morale (eines der interessantesten Capitel des Buches in welchem das christliche Dogma der ewigen Verdammniß auf das ausführlichste bekämpft wird; p. 250—312.). Ch. III. De la vertû et du vice (p. 312—332.). Partie III. Déontologie (Pflichtenlehre): Ch. I. Du devoir en général, p. 332—381. Ch. II. Système des devoirs de l'homme (jedoch nur in considérations générales) p. 333—369. —

IV. Referent glaubt nun noch versichern zu sollen, daß von der belgischen Philosophie verschiedene Specialfragen (auch in ihren Zeitschriften) behandelt werden. Es sind dieß 1) die über den Ursprung der Sprache, worüber Tiberghien's gegen

die Anſichten Bonald's in deſſen Recherches philosophiques gerichteter Artikel: Etudes sur le langage (T. VIII. der Revue Trimestrielle p. 1 — 67) anzuführen iſt. Der Verfaſſer bekämpft die von Bonald und vielen ſg. katholiſchen Philoſophen als Grundlage der Wahrheit des Chriſtenthums aufgeſtellte Anſicht: es habe Eine von Gott dem erſten Menſchen mitgetheilte Urſprache gegeben. In demſelben werden mehrere auf dieſen Gegenſtand bezügliche neuere Schriften franzöſiſcher und belgiſcher Schriftſteller angeführt, deren Exiſtenz zu kennen wohl für die Deutſchen ſich mit dieſer Frage beſchäftigenden Gelehrten von Intereſſe ſeyn dürfte. Es ſind folgende:

a) Les rationalistes et les traditionalistes ou les écoles philosophiques depuis vingt ans, par M. le Chartel. Paris 1850 *) (ſie iſt gegen die oben bezeichneten Anſichten gerichtet).

b) Du langage et de son rôle dans la constitution de la raison, par M. Jéhan (d. h. du Saint Clavien). Paris 1852.

c) Recherches sur les connaissances intellectuelles des sourds-muets, par l'Abbé Montaigne, suivies d'un recueil de pièces relatives à l'état intellectuel des sourd-muets, par M. Úbaghs. Louvain 1847.

d) Les aveugles et les sourds-muets, par M. Rodenbach. Bruxelles 1857. (Der Verfaſſer iſt ein Blinder.)

e) P. Kersten: Essai sur l'activitè du principe pensant considéré dans l'institution du langage. Paris et Liège 1851. 2 Vol. (jedenfalls das Hauptwerk über den Gegenſtand, welches eine eigene Prüfung verdient).

Ein zweiter Gegenſtand, worauf die Aufmerkſamkeit der belgiſchen Philoſophen ſich richtet, iſt das Problem: die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte und die Lehren der chriſtlichen Kirche über das künftige Leben, insbeſondere vom Himmel und der Hölle,

*) Der Streit zwiſchen den beiden Parteien unter den franzöſiſchen Theologen iſt neuſtens durch ein merkwürdiges in der Allgemeinen Zeitung vom Jenner d. J. wieder gegebenes Breve des Pabſtes Pius IX. und zwar zu Gunſten der Rationaliſten auf eine für Seine Heiligkeit höchſt rühmliche Weiſe entſchieden worden.

mit den Ergebnissen der geologischen und astronomischen Studien der neueren Zeit in Einklang zu bringen; es beschäftigt gleichfalls die französischen Philosophen und ist in einer Schrift von S. Reinaud, Ciel et terre, Paris 1854 in der Richtung behandelt worden, die christlichen Doctrinen zu rectificiren und so mit dem jetzigen Höhepunct der Wissenschaft auszugleichen. Der Verfasser sucht auszuführen, daß das Leben der Abgeschiedenen auf andern Planeten fortgesetzt werde, und jenachdem sie tugend- oder lasterhaft hier gelebt, auf glücklicheren oder traurigeren Sternen, als unsere Erde ist. Bei dieser Gelegenheit bekämpft er zugleich das Dogma der ewigen Verdammniß als eine mit der Idee der Gottheit durchaus unvereinbare Ansicht. Während nun in der Revue des deux mondes von 1855 Bd. IV ein solcher Versuch als ein sich selbst widersprechender von vornherein verworfen wird, indem vom theologischen Standpuncte aus keine philosophische Auslegung der Offenbarung zulässig, vom philosophischen aus die letzte durchaus irrelevant sey; treten van Meenen in einem sehr gut geschriebenen Artikel der Revue trimestrielle t. VIII. p. 230. mit der Ueberschrift: Philosophie religieuse, und die Libre recherche B. I. S. 453 ff. für Reinaud in die Schranken. Dieß ist in Beziehung zur Grundanschauung der neueren belgischen Philosophen-Schule nur consequent — welche ja keinen wahren Widerspruch zwischen dem Christenthum und der Philosophie zugiebt. —

V. Referent hat mehrmals die Richtung der belgischen Philosophie als eine wesentlich praktische bezeichnet d. h. als eine solche, die sich mehr die Verbreitung der philosophischen Studien und die Einführung philosophischer Ansichten über Moral, Religion und Staat zum Zwecke setzt als die Lösung metaphysischer Probleme. Um dieses Ziel so viel wie möglich zu erreichen, schlossen nun im Jahre 1855 die ehemaligen Zöglinge der Universität Brüssel, wo Ahrens und Tiberghien so nachhaltig wirkten, einen Bund, die Union des anciens étudiens de l'Université de Bruxelles, wie der Art. 1 der vor uns liegenden Statuten festsetzt dans le but de reserrer entre eux les

liens de fraternité et de concourir à la prospérité de l'Université et au devéloppement de ses doctrines. Sie zahlen jährliche Beiträge zum Behufe der Veröffentlichung von Schriften. Ein Comité Directeur steht an der Spitze der Association; Ehrenmitglieder werden aufgenommen, welche Exemplare dieser Schriften unentgeldlich erhalten. Das von Herrn Tiberghien verfaßte Exposé des motifs der Statuten der Union enthält mit eine Darlegung der „principes scientifiques, moraux et religieux, politiques et sociaux" der Gesellschaft, deren Glaubensbekenntnisse sind:

Wir erkennen die Unabhängigkeit der menschlichen Vernunft, d. h. die freie Prüfung und die Freiheit der Wissenschaft und des Gewissens an. Die Vernunft ist uns die einzige Autorität, auf die man sich auf dem Gebiet der Wissenschaft zu berufen hat. Wir verlangen, daß Alles, was den Geist und das Herz des Menschen bewegt, von ihr geprüft werde, und daß sie in ihren Untersuchungen durch keinen die Wissenschaft störenden Einfluß abgehalten werde, durch kein religiöses oder politisches Dogma, durch keine profane oder heilige Schriften; und weder durch die geistliche noch die weltliche Gewalt. Wir sind systematisch weder feindselig noch günstig irgend einer Lehre, wir prüfen sie und beurtheilen sie dann mit vollkommener Freiheit.

In philosophischer Beziehung bekennen wir uns zum Rationalismus, aufgefaßt als Spiritualismus, d. h. einer Philosophie, die sich auf die Kenntniß aller Vermögen des menschlichen Geistes stützt, mit Ausschluß aller s. g. übernatürlichen, der Vernunferkenntniß nicht zugänglichen Elemente.

Auf dem Gebiete der Geschichte halten wir uns an das Wirkliche der Thatsachen; wir sind der Ansicht, daß diese festzustellen und ihrer Tragweite nach unbefangen zu untersuchen und zu analysiren sind, gleichviel ob das Ergebniß unsern eigenen Ansichten günstig oder ungünstig ist.

Was die Sittenlehre betrifft, so erkennen wir als metaphysische Wahrheit die Gottähnlichkeit des Menschen an, als

das Princip des Lichtes des Lebens das Siegel der Menschenwürde und die Gewähr unserer ewigen Bestimmung ꝛc.

Die Religion ist uns das Princip der Gottinnigkeit d. h. der Einigung Gottes mit der Menschheit im Leben. Sie ist Sache des Gewissens, tritt aber als Cultus hervor, der nach der Culturstufe der Völker für den Menschen verschieden, aber steter Vervollkommnung fähig ist. Die religiöse Lebensordnung ist eine Ordnung des Heils, für alle Menschen ohne Unterschied der Rassen und des Cultus, indem alle nach der Sühne ihrer Verfehlung zur Glückseligkeit berufen und so Mitglieder einer allgemeinen Kirche (église universelle) zu werden bestimmt sind. Die Religion muß durch die Wissenschaft erleuchtet und durch die Liebe belebt werden ꝛc. Der Glaube muß kein blinder, sondern ein erleuchteter seyn.

Als staatsrechtliche Grundsätze erkennt die Association die der belgischen Verfassung an, mit allen Freiheiten die sie gewährleistet und allen Verbesserungen, die sie zuläßt. Sie spricht sich für das Princip der Nationalsouveränität d. h. der Regierung des Landes durch das Land, für die gesetzgebende Gewalt in den Gemeinden und der Provinz aus; für das Princip der Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetze in allen Beziehungen (§. 11—13.)

In socialer Beziehung erklärt sich die Union für einen von der Regierung selbst ausgehenden, steten organischen Fortschritt der Gesellschaft. Sie verwirft gleichmäßig den die individuelle Freiheit zerstörenden Communismus, und den aller Gemeinleitung feindlichen individuellen Freiheitsgeist der persönlichen Unabhängigkeit. Sie erklärt sich nicht blos für die innere Selbstständigkeit der zwei großen einander ergänzenden Gemeinschaftskreise der Völker, des der Kirche und des des Staates, sondern auch für die auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Kunst, der Sitten, der Erziehung und der Lehre, der Industrie, des Ackerbaues und des Handels nothwendigen Associationsformen aller Art.

Das Programm schließt mit einer aus sieben Paragraphen bestehenden Déclaration des principes.

Daß dieſe Union nichts anderes iſt als ein Verſuch der Ausführung der Krauſeſchen Idee eines Tugendbundes, braucht Ref. kaum zu bemerken und kann Belgien nur Glück wünſchen, wenn, begünſtigt durch die freie Verfaſſung des belgiſchen Staates, derſelbe im Geiſte Krauſe's und den edlen Zwekken der Stifter gemäß verwirklicht werden könnte. Daß der Plan einer ſolchen Aſſociation gefaßt und für ausführbar gehalten werden konnte, iſt ſchon ein Beweis, welche große Fortſchritte die philoſophiſchen Studien in Belgien gemacht haben, die zu unterſtützen und zu fördern Ref. als eine Pflicht, auch der deutſchen Philoſophen hiermit erklären zu ſollen ſich gedrungen fühlt.

Der neuere Sensualismus in Frankreich.

Von Dr. J. B. Meyer.

Zweiter Artikel.

Die Erkenntnißlehre.

Mehr als Deutſchland iſt Frankreich das Land, wo auch ein Jeder, der ſich mit Philoſophie beſchäftigt, die Kraft ſeines Strebens einer Spezialität zuwendet. Nur die ſenſualiſtiſche Moral war es, die Volney in's Auge faßte, und nur die Erkenntnißtheorie bildete Deſtütt de Tracy aus: „Livré par les circonstances à mon penchant pour la vie solitaire et contemplative," ſchrieb er, als ihn die Revolution ins Gefängniß gebracht hatte, „je me mis à étudier, moins pour accroître mes connaissances que pour en reconnaitre les sources et les bases. Cela avait été l'objet de la curiosité de toute ma vie; il m' avait toujours semblé que je vivais dans un brouillard qui m' importenait, et la plus extrême dissipation n' avait jamais pu me distraire complétement du désir de savoir ce que c'est que tout ce qui nous entoure, comment nous le connaissons et de quoi nous sommes sûrs." —

Seit dies Bedürfniß klar vor ſeine Seele trat, hat er

nicht abgelassen neben seiner politischen Wirksamkeit diesem geistigen Verlangen nachzukommen. Als Resultat seines Forschens bot er der Mitwelt seine Élémens d' idéologie; — élémens schrieb er bescheiden auf den Titel, weil er sich bewußt war die Probleme der Erkenntnißtheorie nicht erschöpft zu haben, und Ideologie nannte er diese Wissenschaft, weil die Ideenbildung das Objekt ihrer Untersuchung war. In Frankreich ist der Name dieser Wissenschaft bekannter geworden als sie selbst, und zwar aus dem Grunde, weil Napoleon verächtlich den Namen der Ideologen auf einen Kreis von ihm politisch mißliebigen Männern anwandte, denen auch De Tracy angehörte. Die Politik war es, die Napoleon antrieb, 1803 die Klasse der moralischen und politischen Wissenschaften aus der Akademie zu streichen. Seine Verachtung galt weniger den geistigen Studien und weniger der Klasse der Academie, die sie vertrat, als den Männern, aus denen sie bestand. Viele von ihnen hatten im liberalen Sinne die Kämpfe der Revolution mit durchgefochten und in liberaler Hoffnung zu Anfang von Napoleons Carriere mit Freuden ihm ihre Dienste geweiht. Aber die republikanischen Erinnerungen erlaubten ihnen nicht der despotischen Entwicklung Napoleons zu huldigen. Auch De Tracy fand sich in seinen Erwartungen getäuscht und konnte ihnen nicht entsagen. —

Destütt de Tracy, geb. 1754, dessen erste Vorfahren, die sich in Frankreich niederließen, im Anfang des 15. Jahrhunderts in der schottischen Garde der französischen Könige dienten und dessen Vater noch in Folge der auf dem Schlachtfeld bei Minden erhaltenen Wunden starb, war auch Soldat wie seine adeligen Vorfahren, ehe er jenem Hange philosophischer Spekulation nachging. Seine ernste und fromme Mutter blieb Wittwe und ließ sich nicht auf ihrem Familiengute, sondern in Paris nieder, damit die Erziehung ihres Sohnes der nöthigen Sorgfalt nicht entbehre. Als Jüngling excellirte De Tracy bald in allen Künsten damaliger Adelsbildung. Der freie Geisteszug, der damals durch die Welt ging, ergriff auch den jungen Edelmann, der von ihm getrieben in Ferney Voltaire besuchte. Als 1776

sein Großvater auf dem Familienschlosse in der Provinz Bourbonnais starb, trat der Enkel seine Erbschaft an, verheirathete sich bald und beschäftigte sich viel mit socialen Reformen, zu denen die ganze Zeit hindrängte. Als endlich die Revolution ausbrach, war er 35 Jahr alt. Im Jahre 1789 gehörte er zu den Deputirten, mit denen die Noblesse von Bourbonnais die Etats généraux beschickte. Später saß er in der Constituante neben La Rochefoucauld und La Fayette.

Als dann Frankreich vom Ausland mit Krieg bedroht wurde, bekam er als Feldmarschall die Kavallerie der von La Fayette kommandirten Nordarmee unter seinen Befehl. Nach La Fayette's Abkehr von dem Gang der Dinge erbat auch er sich einen unbestimmten Urlaub und zog sich unzufrieden über die Revolutionsentwickelung mit seiner Familie nach Autueil in der Nähe von Paris zurück, wo er im Kreise der Madam Helvetius mit Männern wie Condorcet, Cabanis in freundschaftlichem Verkehre lebte. Um die Geschichte der Menschen zu vergessen, vertiefte er sich in's Studium der Natur; sein Drang nach immer weiterer Analyse trieb ihn von Büffon zu den chemischen Entdeckungen von Lavoisier und Fourcroy. Kaum lebte er so ein Jahr, als er im November 1793 aus seiner stillen Wohnung nach Paris in's Gefängniß geführt wurde. Auch ihn zählte die blinde Volksherrschaft zu den Proscribirten. Angeregt vom Beispiel eines anderen Gefangenen, Jollivet, der später Staatsrath des Kaiserreichs geworden und im Gefängniß am Kataster Frankreichs rechnete, begann auch er im Gefängniß seinen philosophischen Gedanken nachzuhängen. Er las hier Condillac's und Locke's Werke, und während am 5. Thermidor die Namen der Verurtheilten aufgerufen wurden, unter denen er jeden Augenblick auch den seinigen zu hören fürchten konnte, setzte er die Basis seiner späteren Ideen auf. „À l'avenir, schrieb er, je partirai toujours de ce point, si le ciel me réserve encore quelque temps à vivre et à étudier.“ Der 9. Thermidor ließ dieser seiner Hoffnung Raum, aber erst einige Monate später im Oktober 1794 öffnete sich für ihn das Gefängniß und konnte

er zu seiner Familie und seinen Studien nach Auteuil zurückkehren. Ein Jahr darauf, als die Convention das Institut national gründete, wurde er Mitglied der Sektion de l'analyse des idées in der Klasse der moralischen und politischen Wissenschaften. Hier theilte er zuerst in s. Mém. sur la faculté de penser (s. T. I. de l'Institut) seine philosophischen Ansichten einem größeren Kreise mit zur selben Zeit als sein Freund Cabanis dort über den rapport du physique et du moral de l'homme vortrug. Einer Aufforderung als Feldmarschall den Zug nach Aegypten mitzumachen, entsagte er, weil er das ruhige Studienleben lieb gewonnen. Dagegen erfüllte er, nach seiner Erwählung zum Mitglied und Sekretair des Comité für den öffentlichen Unterricht, mit regstem Eifer die Pflichten dieser Stellung. Nach dem 18. Brümaire wurde er Senator. Als solcher redete er wider den wachsenden Despotismus Napoleon's; indessen entfremdete ihn sein politisches Wirken den begonnenen Studien nicht.

Im Jahre 1801 publicirte er zuerst seine Idéologie proprement dite, in der er die Eintheilung und Bildung unserer Erkenntnißkräfte erforschte. In der Form wendet sein Buch sich an junge Leute, die er für geeigneter hielt, seine neuen Ideen aufzunehmen, als Männer, weil jene von Vorurtheilen freier sind als diese. Ueberdies hat er bei seinem Buch auch eine praktische Rücksicht. Nach dem Gesetz vom 3. Brümaire vom Jahre VI sollte in jeder école centrale ein Lehrstuhl für allgemeine Grammatik eingerichtet werden. De Tracy billigte diese Anordnung, wußte aber gleichwohl, daß sie keinen Halt gewinnen werde, so lange die dazu nöthige Wissenschaft selbst nicht mehr als empfundenes Bedürfniß sey. Daß, wenn diese Wissenschaft nicht bald geschaffen werde, jene gute Absicht vereitelt werden mögte, befürchtete er um so mehr, als er den derzeitigen Rückschlag der Revolution erkannte. Hatte diese Alles reformiren wollen, so zauderte man nun bei jeder Neuerung, und selbst die Philosophen, die man noch kurz zuvor als zu behutsam verlacht hatte, wurden nun schon beschuldigt Alles umgestürzt zu haben. So weit

man im Eifer den abentheuerlichsten Theorien nachgegangen war, so sehr verachtete man nun schon alle Theorie und deshalb Alles, was philosophische Speculation hieß. Der blindeste Empirismus brach herein, und wohl war es der Mühe werth gegen diesen Strom für die Speculation das Wort zu ergreifen. Dies wünschte De Tracy, der Sensualist, wie er selbst in der Vorrede zu genanntem Buch erklärte. Freilich erreichte er seine Hoffnung in Betreff des genannten Lehrstuhls nur für sehr kurze Zeit; aber sein Buch muß dennoch viel gelesen seyn, da schon im J. 1804 vom 1. Bande eine zweite Ausgabe erschien. Unterdessen war ein Jahr vorher auch der 2. Band seiner élémens d'idéologie, die Grammaire erschienen, die er als Theorie der Zeichen und als Fortsetzung seiner Theorien der Ideen betrachtete und durch eine philosophische Untersuchung über die seiner Meinung nach stets analytische Natur des Urtheils mit jenen zu verbinden suchte. — Als 3. Theil seines Werkes erschien dann im Jahr 1805 seine Logik, in der die Combination der Ideen und das Verhältniß unserer Erkenntnißmittel zur Wahrheit und zum Irrthum untersucht werden sollten. Er tadelt es, daß die alte Grammatik nur auf die technische Untersuchung der Redetheile ihr Augenmerk richtete, und will dagegen die philosophische Bedeutung derselben für das Urtheil und ihre Entstehung erklären; er tadelt es ebenso, daß die Logik bis dahin nur als Kunst zu schließen behandelt worden sey, ohne in ihrer theoretischen Bedeutung für das Streben nach Wahrheit erfaßt zu werden. In diesem Sinne beurtheilt er in den Vorreden beider Werke diejenigen seiner Vorgänger, die ihm für die Entwickelung der Wissenschaft bedeutend scheinen, besonders Aristoteles, Bakon und Condillac. Aus dieser Beurtheilung sucht er das Bedürfniß zu erwecken, das zu erfüllen sein Bestreben ist. — Am Schlusse seines 3. Buches faßt er noch einmal im Kap. IX seine Ideen in ihrer Entwicklung kurz zusammen, und schildert zugleich die Gegenstände, die ihm noch darzustellen übrig blieben, wenn seine Ideologie vollständige Wissenschaft werden sollte. Aus dieser Uebersicht ersieht man, daß bis dahin nur die 1. Sektion (Histoire

de nos moyens de connaître) von ihm ausgearbeitet war, und daß eine 2. Sektion (Application de nos moyens de connaître à l'étude de notre volonté et de ses effets) und eine 3. Sektion (application de nos moyens de connaître à l'étude des êtres qui ne sont pas nous) im Plan lag. Die zweite sollte in drei Theilen économie, morale und gouvernement, die dritte in ebenso vielen Theilen physique, géometrie, calcul besprechen. Wie dies geschehen müsse, fühlt De Tracy in dem erwähnten neunten Kapitel seiner Logik um so mehr sich getrieben darzustellen, als er nicht hofft die Ausführung jemals noch selbst in die Hand nehmen zu können (s. ibid. 1re éd. p. 429). Dennoch enthält die im Jahre 1827 in 18vo veranstaltete Ausgabe, als 4. und 5. Theil seiner Werke in 1 vol. seinen Traité de la volonté et de ses effets, ou traité d'économie politique, augmenté du premier chapitre de la morale. Leider fand ich diesen Band nicht auf der königl. Bibliothek zu Berlin; ich bin daher auf dasjenige beschränkt, was Mignet in seiner 1842 in der Akad. der moral. u. polit. Wissenschaften gelesenen und in seine Notices et portraits histor. et littér. T. I. p. 331 aufgenommenen Notice über den Grafen Destütt De Tracy und was Prof. Bouillier von Lyon im betreffenden Artikel des Dictionn. des sc. philos. darüber mittheilt. Darnach hat jener Band nur zum größeren Theil ein staatsökonomisches Interesse. Mignet stellt ihn als Nachfolger von Smith und Gesinnungsgenossen seines Freundes Say dar, und rühmt die Klarheit seiner Betrachtungen. In Betreff der Moral ist Hobbes, wie Bouillier angiebt, seine Autorität. Er soll unsere Rechte aus unsern Bedürfnissen und unsern Pflichten nach den jeweiligen Mitteln sie zu befriedigen beurtheilt und daraus den allgemeinen Schluß gezogen haben, daß unsere Rechte stets unbegrenzt sind und unsere Pflichten nie mehr als die allgemeine Pflicht unsere Bedürfnisse zu befriedigen. Ich lasse es dahin gestellt, ob Bouillier diesen letzten Schluß jener ersten allerdings auch schon im 9. Kapitel seiner Logik angedeuteten Theorie mit Recht aus dem späteren Werke herauslas; aber so viel ersieht man

auch schon aus gelegentlichen Aeußerungen seiner früheren Bücher z. B. (Log. élém. IV. p. 231), daß er das Prinzip der Moral nicht vom Glückseligkeitstrieb abtrennt, daß seine Moral an Volney's Nutzmoral sich anschloß. Das Weitere ist übrigens in Rücksicht auf die Moral um so eher zu übergehen, als, wie er selber zugesteht, sein Hauptbestreben auf die Erkenntnißtheorie gerichtet war. — Fern liegt es demnächst schon dem Gegenstande nach, hier auch über eine letzte Schrift De Tracy's zu berichten, über seine Commentaires sur l'esprit des lois de Montesquieu, in denen er seinem constitutionellen Liberalismus freien Lauf ließ. Die Schrift konnte daher, als er sie geschrieben, im Jahre 1806, in Frankreich nicht erscheinen. Er schickte sie nach Amerika an Jefferson, der sie selbst übersetzte und herausgab. Ein Exemplar dieser Uebersetzung fiel zufällig 1814 einem Freunde De Tracy's in die Hände, dem alten Dupont de Nemours, der sie in vollem Enthusiasmus zu De Tracy brachte und sie zu lesen ihm empfahl. De Tracy schwieg, als er aber sah, daß sein alter Freund sich daran machte das Buch zu übersetzen, zog er sein Manuscript hervor. Nun erst publicirte er sein Werk in seiner Sprache. Es war das letzte Buch, das er herausgab. Ihn hatte manche Täuschung wieder zu einsamen Naturstudien hingetrieben. Er war der erste im Senat, der 1814 für die Absetzung Napoleon's stimmte, er hoffte auf eine Rückkehr zur Freiheit. Aber nicht lange dauerte es, so mußte er auch als Mitglied der Pairskammer gegen die heftige Reaktion sich erheben, die 1815 um sich griff. Darauf sah er, wie immer mehr und mehr in der Philosophie sich neue Richtungen Bahn brachen, die er verwarf; zwar hoffte er, daß man von diesen Irrwegen verjährter Metaphysik doch endlich zu seinem Sensualismus zurückkehren würde, inzwischen aber verlor er den Trieb selbstwirkend einzugreifen. Man ehrte ihn, indem ihn die Akademie zum Nachfolger seines Freundes Cabanis wählte; allein er fand erst spät die Kraft die übliche Eintrittsrede abzuhalten. Auch wurde er 1832 Mitglied der reconstituirten Akademie der moral. u. polit. Wissensch.; erschien aber in ihren Sitzungen nur einmal. Der Verlust seines

Freundes Cabanis hatte ihn tief gebeugt, und dazu verkümmerte ihm eine fast völlige Erblindung die letzten Lebensjahre. Seine einzige Zerstreuung neben dem Besuch einiger Freunde bestand darin, daß er sich Voltaire vorlesen ließ, den er den Heros der menschlichen Vernunft zu nennen pflegte und dessen gesunder Witz ihn oft erheiterte. Umgeben von seinen zärtlich für ihn sorgenden Kindern starb er 82 Jahr alt im Jahre 1836. — Guizot sprach ihm die Lobrede in der Akademie, die neben der erwähnten Notice biographique von Mignet nachsehen mag, wer über De Tracy's Leben Weiteres erfahren mögte.

Für meinen Zweck genügt das Beigebrachte, aber so viel war nothwendig, weil ich nicht nur die sensualistischen Ansichten darstellen will, sondern auch Gewicht darauf lege, die hier vertretenen Männer in ihrem Leben kurz zu charakterisiren. Die gehässige Manier, die Person der Sensualisten herabzuziehen, ist leider noch immer so verbreitet, daß man nicht oft genug aus der Geschichte das Unrecht dieser Sucht darthun kann. Gar Mancher dürfte dem Greise übel nehmen, daß er an Voltaire seine Lust fand; allein der Billige wird eher denken, daß ein durch seine Gradheit und Festigkeit bewährter Greis wohl schwerlich an Voltaire Gefallen hätte finden können, wenn dessen Schriften wirklich so leer an aller edlern Empfindung, so voll frivolen Spottes wären, wie Mancher dem Zuge der Verwerfung folgend, sich berechtigt meint zu glauben. Fast ist es lächerlich die Mahnung zu wiederholen, daß auch der Sensualist ein rechtschaffener und edler Mensch seyn kann; kaum wagen dies selbst Die zu leugnen, die doch bei jedem einzelnen Urtheil einen Zweifel verlautbaren, der nur aus entgegengesetzter Voraussetzung zu entspringen scheint. Indessen werthvoller schon an sich wird eine solche Erinnerung, je mehr sie ihre Wahrheit an immer anderen Sensualisten zu Tage fördert. Die Geschichte zeigt uns, wie häufig bei großen Geistern da größerer Edelsinn der That herrscht, wo die geringeren Worte sind. In diesem Sinne kann man an Volney und an Destütt De Tracy gar wohl erinnern.

Wie schon in meinem ersten Artikel angedeutet wurde, ging De Tracy's Theorie von einem Anschluß und einer Berichtigung an und von Condillac's Sensualismus aus. Er billigte Condillac's Bestreben unsere Geisteskräfte von der Empfindung abzuleiten, allein er war der Meinung, daß Condillac die verschiedenen Elemente unseres Geistes nicht richtig unterschied und nicht den richtigen Ausdruck traf, wenn er dieselben Umbildungen des Empfindens nannte. — Condillac hatte in der intelligence oder facultés de sentir zwei Hauptrichtungen unterschieden, den endentement und die volonté. In die Gruppe des ersteren rechnete er: attention, comparaison, jugement, réflexion, imagination, raisonnement, mémoire; die zweite Gruppe bildeten: besoin, mal-aise, inquiètude, désir, passion, espérance, volonté proprement dite. De Tracy bemerkte dagegen, daß nicht alle diese Zustände des Geistes und Gemüthes richtig gruppirt und einfache ungemischte Elemente unserer Seele seyen. Die Aufmerksamkeit wollte er eher zur Gruppe des Willens rechnen, und Thätigkeiten wie die Vergleichung, Reflexion, Phantasie betrachtete er als ein Resultat des Urtheils und der Erinnerung. Dieser die einfachen Verhältnisse verwischenden Unterscheidung Condillac's gegenüber unterschied De Tracy als einfache Elemente unserer Seele: die eigentliche Empfindung, das Urtheilsvermögen, das Gedächtniß und den Willen. Wie vermittelst dieser einfachen Elemente die zusammengesetzten Ideen von uns gebildet werden, untersuchte er im Kap. VI seiner Idéol. propr. dite. Was ihn bestimmte jene vier Elemente als grundverschiedene zu unterscheiden, hat er an keinem Orte scharf entwickelt. Er suchte nicht aus den zusammengesetzten Thätigkeiten und Zuständen, die Condillac aufstellte, die einfachen Elemente unserer Seele zu ermitteln; sondern ging vielmehr den umgekehrten Weg, stellte jene vier Funktionen als die einfachen hin und zeigte, wie sie sich combiniren. Nicht wie er sie gefunden, sondern nur, daß er sie gefunden, sagt er. Sein erstes Bestreben war daher, ihre bekannte psychische Verschiedenheit darzustellen; erst später suchte er diese durch Annahme entsprechender verschie-

dener Nervenbewegungen zu ſtützen. Zu dieſem Zweck bemerkt er, daß die Eindrücke der Empfindung von der Peripherie der Nervenausbreitung nach dem gemeinſamen Centrum im Gehirn geleitet werden, während Urtheil, Erinnerung und Willen nur innere Bewegungen oder vielleicht ſelbſt umgekehrte Bewegungen vom Centrum nach der Peripherie erfordern. „Et en outre, fährt er fort (Idéol. pr. d. p. 253) chaque perception de chacune de ces classes doit être produite par un mouvement particulier. Elles sont trop différentes entre elles pour être les effets de causes identiques.“ Freilich fügt er hinzu, ſeyen dieſe verſchiedenen Bewegungen ſo flüchtig und fein, daß man ſie nicht wahrnehmen, ſondern nur aus der Verſchiedenheit ihrer Produkte erſchließen könne. Auf eine ſolche hypothetiſche Stütze iſt allerdings nicht viel Gewicht zu legen. Daher mußte auch De Tracy, um jene elementare Verſchiedenheit zu bezeugen, mehr Aufmerkſamkeit auf einen anderen Grund verwenden. Er fand einen ſolchen in dem iſolirten Auftreten jener vier Elementarfunktionen im Laufe unſerer geiſtigen Entwickelung. Die Empfindung, ſagt er, geht dem Urtheil voran (Idéol. pr. p. 48), das Urtheil iſt nicht möglich, ohne daß ich wenigſtens zwei Eindrücke in mein Bewußtſeyn aufnehme (ſ. Chap. VIII Comment nos facultés intellectuelles commençent-elles à agir?); aber er erkennt in dem Feſthalten dieſer Eindrücke noch nicht die anfangende Wirkſamkeit des Gedächtniſſes und behauptet demgemäß (ibid. Chap. XV du perfectionnement graduel de nos facultés intellectuelles), das Urtheil gehe dem Gedächtniß voran. Auch das Wollen tritt, wie Chap. V (de la volonté et des sensations de désirs) zeigt, erſt nach dem Urtheil auf, daß gewiſſe Empfindungen uns angenehm oder unangenehm berühren. Iſt es ferner richtig, wie es zu Anfang des cit. Kap. XV heißt, daß es „ſchwer, vielleicht ſelbſt unmöglich“ ſey, eine Empfindung zu denken, die nicht zugleich wenigſtens von dem Urtheil, daß ſie angenehm oder unangenehm ſey, und von dem Verlangen, die eine zu haben und die andere zu meiden, begleitet werde; daß man ſich aber wohl dieſe Thätigkeiten ohne Gedächtniß denken kann: — ſo

folgt daraus, daß auch das Wollen diesem vorangeht und es würden also der zeitlichen Entwicklung nach Empfindung, Urtheilen, Wollen, Erinnern auf einanderfolgen. Aber diese letzte Aeußerung ist einmal mit früher Gesagtem nicht zu reimen, und verwischt zweitens den Werth der zeitlichen Entwicklungsfolge für die Unterscheidung der vier genannten Elemente. De Tracy definirt die Erinnerung „l'effet d'une disposition demeurée dans nos organes après une perception, disposition, en vertu de laquelle le mouvement éprouvé se renouvelle au moins en partie, lorsque quelque circonstance l'excite." Er sieht deshalb schon da eine Wirkung des Gedächtnisses, wo eine Vorstellung sich wiederholt, ohne daß wir uns bewußt sind sie schon einmal gehabt zu haben; und behauptet also natürlich, daß diese Wirkung des Gedächtnisses vor meinem Willen und vor meinem Urtheil da seyn kann. Diese Fassung wäre mit dem letzten Satze nur dann zu reimen gewesen, wenn De Tracy erkannt hätte, daß schon in jeder einfachen Vorstellung das Gedächtniß sein Spiel beginnt. — De Tracy hätte auch das Gedächtniß im gleichzeitigen Auftreten unserer Seelenkräfte mitdenken müssen; er thut dies nicht und beschränkt sich darauf zu behaupten, daß es „vielleicht unmöglich" ist, nicht anzunehmen, daß „Empfinden, Urtheilen und Wollen" stets zusammen und „fast gleichzeitig" sich äußern. Mit dieser freilich unbestimmten Behauptung wird also die Wahrscheinlichkeit einer indifferenten Empfindung, eines indifferenten Urtheils abgewiesen; daß aber solche wirklich sind, hat De Tracy früher bewiesen (Idéol. pr. d. Chap. V). Einmal also muß er Unrecht haben. Ich lege kein Gewicht darauf, hier zu prüfen, wo dies der Fall ist: wohl aber kommt es mir darauf an, auf das Schwanken hinzuweisen, das in De Tracy's Anschauung von allgemeinerer Bedeutung ist.

Zwei Triebe streiten in seiner Theorie; er will jene vier Elementarfunctionen unseres Geistes als getrennte unterscheiden, aber andererseits sie doch in einer Einheit unserer Seele wieder zusammennehmen. Von ersterem Trieb geleitet tadelt er, daß Condillac nur Verstand und Willen im Geiste unterschied und

unter diesem Namen so zusammengesetzte Thätigkeiten begriff; vom zweiten Trieb geleitet suchte er auch jene vier Elemente auf eines, auf das Empfinden zurückzuführen. Aus dem ersten Triebe sagte er Condillac gegenüber: „Le vrai est qu'il vaut mieux ne pas réunir forcément sous des titres fantastiques des choses aussi différentes entre elles que la sensibilité, la mémoire, le jugement et la volonté, et que nous devons les laisser aussi distinctes et séparées dans nos nomenclatures qu'elles le sont dans le fait." — Dem zweiten Triebe genügte es noch nicht, daß Condillac die übrigen Kräfte nur für Umbildungen der Empfindung erklärt hatte; durch ihn kam er zu seiner Grundbehauptung, daß überhaupt alles Urtheilen, Erinnern, Wollen nur Fühlen sey. „Penser, c'est toujours sentir, et ce n'est rien que sentir," das ist der Satz, mit dem er über Condillac hinausgegangen seyn will. Sentir des sensations ist einfach fühlen, sentir des souvenirs, sentir des rapports, sentir des désirs ist gedenken, urtheilen, wollen. Alle vier Elementarfunktionen der Seele sind nur verschiedene Weisen der Empfindung und finden in dieser ihre Einheit. — Wie ist nun diese Zurückführung auf die Einheit mit jener Viertheilung der Seele zu reimen? Konnte nicht Remüsat (in s. 1842 publicirten Essais de philos. T. 1. de l'idéologie p. 478) mit Recht gegen De Tracy denselben soeben citirten Satz vorbringen, den De Tracy gegen Condillac aussprach? — Warum so verschiedene Thätigkeiten unter einen Namen bringen? — Der zwingende Grund liegt unverkennbar in der Natur der Sache. Wir nehmen thatsächlich jene verschiedenen Thätigkeiten in dem innern einheitlichen Grunde unserer Seele zusammen; unser Bewußtseyn ist immer mit dabei, wir mögen empfinden, urtheilen, erinnern oder wollen. Wie wir dieses verschiedene Thun unserer Seele mit ihrer Einheit verbinden sollen, darüber giebt es zwar manche Vermuthung, aber keine, die uns einen Grund giebt, De Tracy's mangelhafte Einsicht und unvermittelt neben einander laufende Triebe zu bedauern. Bedenklich ist nur der Name, den er der vorausgesetzten Einheit aufdrückte. Man bedient sich

nicht leicht eines Namens in einer Weise, die nicht üblich ist, ohne auch einer irrigen Auffassung in der Sache anheim zu fallen.

De Tracy mögte immerhin für das Bewußtseyn den Namen sensibilité, für die Vorstellungen die Worte sensations und sentimens gebrauchen, so lange er nur darunter dasselbe versteht, was jene gebräuchlichen Worte bezeichnen. Es würde eine gleichgültige und höchstens deshalb unpassende Neuerung seyn. Liegt aber Sinn in ihr, so wird De Tracy auch die Sache von einer ungewöhnlichen Seite angesehen haben; und ist er zu tadeln, so wird es hier seyn. — In der That scheinen mir in dieser Grundveränderung des Namens unserer Seeleneinheit sich alle Fehler seines Sensualismus auszusprechen. Er trägt den Charakter des eigentlichen Empfindens überall hinein, und ihm entgeht darüber jeden Augenblick der Blick auf die sonst anerkannte elementare Verschiedenheit unserer Thätigkeiten.

Was die eigentliche Empfindung charakterisirt, ist ja die Erfassung des Gegenwärtigen, des vorwiegend sogenannten Wirklichen. Daß De Tracy, nur ein Auge für diesen Charakter habend, verleitet wurde andere Unterschiede zu übersehen, erkennt man leicht an einigen Beispielen. „L'état joyeux, sagt er einmal (Idéol. pr. d. chap. II. p. 38), causé par une bonne nouvelle ou par quelques verres de vin, n' est-il pas le même? y a-t-il de la différence entre l'agitation de la fièvre et celle de l'inquiétude? ne confond-on pas aisément la langueur du mal d'estomac et celle de l'affliction? Pour moi, je sais qu'il m' est arrivé souvent de ne pouvoir discerner si le sentiment pénible, que j'éprouvais, était l'effet des circonstances tristes dans les quelles j'étais, ou du dérangement actuel de ma digestion.“ — Ein aufrichtiges Bekenntniß, bei dem mir unwillkürlich einfällt, daß De Tracy auch einmal bekannte, seine Seelenklarheit sey zu Zeiten dick umnebelt. Nur in einem solchen Dunstmomente war es möglich, die sinnlichen und geistigen Freuden und Leiden für einerlei zu halten, weil man die Ursache derselben nicht immer klar ermitteln kann. Er übertrug das Sinnliche, wo er es wenigstens nicht mehr aufweisen konnte. —

Aehnlich übertrug er den Charakter des Gegenwärtigen in der Empfindung auch auf das Urtheil, und fiel auch hier dadurch in Irrthum. Er leugnete nämlich die Möglichkeit des negativen Urtheils (ſ. ibid. Chap. IV). Natürlich kann nur das Gegenwärtige gefühlt werden, alſo, ſchließt er, kann man unmöglich fühlen, daß ein Rapport zwiſchen zwei Dingen nicht da iſt; anſtatt mit größerem Recht zu ſchließen, weil nur das Urtheil dies vermag, iſt eben Urtheilen nicht Fühlen. — Mit demſelben allgemeinen Fehler ſcheint mir auch ein Irrthum ſeiner Lehre über die Bedeutung der Erinnerung für die Möglichkeit des Irrthums zuſammenzuhängen. Da jede Empfindung wirklich iſt, ſo nennt De Tracy auch jede an ſich wahr. Da ferner ſeiner Lehre gemäß all unſer geiſtiges Leben nur Empfinden iſt, ſo ſcheint jede Möglichkeit zum Irrthum ausgeſchloſſen. Remüſat zog aus De Tracy's Lehre dieſe Conſequenz und fügte als allgemeine Rüge den Satz hinzu: „L'idéologie a constemment mêlé les deux questions, celle de la vérité en fait ou de la réalité actuelle de nos opérations, et celle de la vérité des connaissances qu'elles nous donnent.“ Der Vorwurf trifft, und kann nur den angegebenen Urſprung haben. Aber weil De Tracy zugleich die Schwierigkeiten fühlte, den Irrthum mit der Wirklichkeit der Empfindungen zu reimen, zog ihn der eine Irrthum in eine neue Einſeitigkeit, durch die er irrthümlich das Räthſel löſen zu können glaubte. Als einzige Urſache alles Irrthums bezeichnet er in ſeiner Logik die ungenaue Erinnerung. Wir urtheilen immer recht, ſagt er, denn jedes Urtheil iſt ja die Wahrnehmung eines vorhandenen Verhältniſſes zweier Dinge oder Vorſtellungen; aber die Elemente des Urtheils, die Vorſtellungen, die ich verbinde, können ungenau geworden ſeyn in der Erinnerung und nicht mehr den Dingen entſprechen, die ſie vorſtellen. Wenn nun De Tracy daneben behauptet, daß eigentlich keine Vorſtellung dem vorgeſtellten Dinge ganz entſpreche, und es doch ſicher iſt, daß wir niemals die Dinge ſelbſt in unſerer Seele haben: ſo wäre daraus allein zu folgern, daß unſer ganzes Geiſtesleben ein ununterbrochener Irrthum ſey.

Indessen will ich in dieser Folgerung keine Widerlegung sehen; ich will vielmehr die Sache zum Besten kehren und zu ermitteln suchen, was De Tracy wohl könnte im Sinn gelegen haben. Vielleicht schwebte ihm dunkel der Gedanke vor, daß wenn wir Alles wüßten, wir stets richtig urtheilen oder eigentlich gar nicht mehr urtheilen würden. Unser Denken wäre dann, wie man das göttliche Anschauen aller Dinge sich vorzustellen pflegt. Vielleicht hätte darin De Tracy's Behauptung ihren Abschluß erhalten können. Dann aber hätte zunächst nicht nur in ungenauer Erinnerung, sondern mehr noch in fehlender Erinnerung oder vielmehr im Fehlen der Erinnerungsursachen, der nöthigen Erfahrungen, der Grund des Irrthums gesucht werden müssen. Ohne Zweifel hätte diese Anschauung guten Grund, das mangelhafte Wissen ist sicher ein Anlaß zum Irrthum, aber der Fehler kommt eigentlich auf Rechnung des Urtheils, das mit halbem Wissen operirt. Bei dem von De Tracy selbst citirten falschen Urtheil: „das Gold ist unschmelzbar", liegt der eigentliche Fehler nicht darin, daß meine Erinnerung mir kein Bild geschmolzenen Goldes bringt, sondern daß ich trotz dem das genannte Urtheil fälle. Es trifft daher auch hier Remüsat's Tadel zu, wenn er sagt: „En lui (dem Gedächtniß) imputant la fausseté et la vérité de nos connaissances, et en attribuant au jugement une certitude actuelle ou purement subjective, l'idéologie a précisement interverti l'ordre des faits, et appliqué au souvenir ce qui appartient au jugement pour transporter au jugement ce qui revenait à la mémoire." — Dieser Irrthum De Tracy's selbst hat freilich auch in einem Uebersehen nöthiger Thatsachen einen Grund, aber vor Allem im Verkennen der Thatsachen, die er sah, und im verkehrten Urtheil, durch das er sie verband. Wohl kaum zu bezweifeln ist es, daß diese seine Täuschung aus seiner sensualistischen Grundverblendung entsprang. De Tracy warf seinen Gegnern vor, sie würden durch ihre Namensunterscheidung von Denken und Empfinden auch in der sachlichen Erkenntniß vielfach irre geführt; doch bewies er dies nicht. Wir aber können mit Recht den Vorwurf umkehren und behaupten,

daß er die Sache mußte verkannt haben um ſagen zu können „penser c'est toujour sentir"; da wir bewieſen haben, daß dadurch die Erkenntniß um Nichts gefördert, der Verwechslung dieſer ſogenannten Empfindung mit dem ſinnlichen Gefühl aber leichtfertig Raum gegeben wurde. —

Noch eine letzte große Schwierigkeit beſtand für De Tracy darin, das Wiſſen von einer Außenwelt mit ſeiner Empfindungslehre in Einklang zu bringen. Wie kommt unſere Empfindung dazu etwas Anderes als ſich ſelber zu empfinden? — Ueber dieſe Frage hat De Tracy viel nachgedacht. Er iſt nicht der Anſicht, daß ſchon in der Empfindung die Mitempfindung der Richtung, woher die Eindrücke kommen, und die Unterſcheidung des Objects von dem Eindruck gegeben ſey; er meint vielmehr, wir würden jeden Eindruck auf uns nur als Veränderung unſerer ſelbſt empfinden. Damit dies nicht ſey, müſſe ſich ein Fremdes unſerem eigenſten Thun gegenüber ſtellen, und als dies eigenſte Thun ſieht er den bewußten Willen an. — Am Anfang ſeines Nachdenkens über dieſe Punkte hatte es ihm geſchienen, als könne man nicht wollen ohne Unterſcheidung der eigenen Perſon von der Außenwelt. Die Beobachtung, daß wir ſchon vorher den Schmerz empfinden und das Aufhören dieſes Schmerzes wollen können, brachte ihn von jener Annahme zurück. Ihr entſprechend glaubte er früher, es genüge ſchon der Widerſtand äußerer Dinge gegen unſere unwillkürlichen Bewegungen, um in uns das Wiſſen von der Außenwelt zu erzeugen; nach jener Meinungsänderung aber ſchien ihm dazu der äußere Widerſtand gegen einen bewußten Willen unbedingt erforderlich (ſ. Idéol. propr. d. Chap. III, VII u. VIII). „Quand un être, ſagt er im letzten Kapitel, organisé de manière à vouloir et à agir, sent en lui une volonté et une action, et en même temps une résistance à cette action voulue et sentie, il est assuré de son existence et de l'existence de quelque chose qui n'est pas lui." Von dieſem gegebenen Punkte aus ſucht er dann weiter die Eigenſchaften das Nicht-Ich abzuleiten, zuerſt aus dem Widerſtand die Trägheit, die Beweglichkeit, die

Mittheilbarkeit der Bewegung, sodann aus der continuirlichen Empfindung eines Nicht-Ich bei fortgesetzter eigener Bewegung an diesem Nicht-Ich die Ausdehnung, aus dieser endlich die Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit und Formbarkeit des Stoffes.

Es würde hier zu weit führen die Feinheiten und die Irrthümer in diesen Ableitungen näher in's Auge zu fassen, ich beschränke mich daher jenen Hauptpunkt zu erörtern. Läßt es sich in der That beweisen, daß nur der äußere Widerstand gegen eine gewollte eigne Bewegung die Unterscheidung unserer selbst von der Außenwelt hervorruft? — Zunächst ist gar kein Grund vorhanden nicht umgekehrt auch anzunehmen, daß der gewollte eigene Widerstand gegen eine nicht gewollte äußere Bewegung dasselbe wirke, und zweitens braucht weder dieser eigene Widerstand gewollt zu seyn, noch ist ein äußerer Widerstand nothwendig. Das Letzte mag als das Leichteste bewiesen werden. — Wenn ein Kind sich am Anblick einer Flamme freut, und ich das Licht fortnehme, das die Flamme giebt, so wird das Kind die Rückkehr der Freude wollen und wohl empfinden, daß es über die Flamme nicht so gebieten kann, wie über die Arme, die es nach ihr ausstreckt. Kein äußerer Widerstand gegen die Bewegungsfolge des eigenen Wollens ist vorhanden, und doch bietet dieses Factum Grund genug zur Unterscheidung des Ich vom Nicht-Ich. — Dasselbe wird der Fall seyn, wenn mir ein äußerer Körper eine Bewegung mittheilt, die ich nicht wollte, und die mich zum Fallen bringt, obschon mein Wille Widerstand zu leisten sucht. Endlich scheint mir auch keineswegs der Gegensatz des bewußten Willens gegen einen äußeren Widerstand nothwendig, um zur Vorstellung einer Außenwelt zu kommen. De Tracy suchte die Unterscheidung des Selbstbewußtseyns auf dem scheinbar activsten Elemente unserer Seele aufzubauen, wie er den Irrthum aus ihrem scheinbar passivsten Elemente, der Erinnerung, entspringen sah. Das kann sehr wohl eine leicht mögliche psychologische Täuschung seyn, ist aber durchaus keine nachweisbare Wahrheit. Wir wissen, daß unsere Seele auch beim Erinnern und Empfinden aktiv seyn muß, und wissen nichts Gewisses

darüber, ob dieſe Aktivität auf einem geringeren Intenſitätsgrade ſteht als die des Willens. Wäre dies der Fall, ſo würde höchſtens der Wille vorzüglich zur Unterſcheidung des Ich vom Nicht-Ich führen, aber nie er allein. Wir haben daher keinen Grund nur aus dem Bewußtwerden unſeres Willens, nicht auch ſchon aus dem Bewußtwerden der eigenen Aktivität unſerer einfachen Empfindung die Unterſcheidung unſeres Ichs vom Nicht-Ich entſtanden zu denken. Der Keim dieſer Unterſcheidung wohnt jeder geiſtigen Thätigkeitsrichtung inne von Anfang unſeres Daſeyns an, und das Bewußtſeyn derſelben entwickelt ſich aus allen. — Daß De Tracy den Keim allein im Willen ſucht, iſt alſo inſofern nicht gerechtfertigt. Ebenſo wenig Grund bietet dieſe Ausnahme von einer anderen Seite der Betrachtung. De Tracy behauptet, jeder von Außen kommende Eindruck werde von mir nur als Veränderung meiner ſelbſt empfunden; ſchon deshalb könne aus ihnen die Vorſtellung von der Außenwelt niemals entſtehen. Läßt ſich daſſelbe nicht auch vom Willen und von dem Widerſtande eines Aeußeren gegen denſelben ſagen? Empfinde ich dieſen Widerſtand nicht auch nur als eine Veränderung meiner ſelbſt und habe ich deshalb irgend Grund, den Widerſtand gegen meinen Willen in einem fremden Körper und nicht in der Empfindung meines Körpers zu vermuthen? — Remüſat hatte vollkommen Recht, dagegen zu bemerken: „Sentir que la volonté est arrêtée dans son effort par un obstacle c'est sentir que l'on est comme si cela était, ce n'est nullement connaître que cela soit ainsi; pour celui du moins qui ne se connaît que comme une vertu sentante.“ —

De Tracy befindet ſich, wie Remüſat mit gleichem Recht bemerkt, im Grunde durch ſeine Zurückführung alles Geiſtigen auf die Empfindung, im vollſtändigſten Subjektivismus eingeſchloſſen. Zum Beleg dafür citirt Remüſat (a. a. O. p. 483) eine Anzahl Stellen aus De Tracy's Büchern, die alle das Thema ausführen, das er in ſeiner Logik Kap. II. am kürzeſten alſo ausſpricht: „Il n' y a rien de réel et de véritablement existant pour nous dans ce monde que nos perceptions.“ — Beſtän-

dig aber überschreitet er die Grenzen dieses vollständigen Subjektivismus zu Gunsten eines ebenso vollständigen Materialismus; und gilt von ihm in dieser Beziehung, was Mignet von ihm sagt, als er von seinem Studium Lavoisiers und Fourcroy's spricht: „Leur influence sur lui fut profonde et plus tard le philosophe n'oublia peut-être pas assez le chimiste.“ In diesem Zuge sprach er dann von den chemischen und mechanischen Kräften, die das Denken, wie die Eigenschaft der Schwere producirten (idiol. p. d. p. 284); meinte, der erste Mensch könne vielleicht aus einer chemischen Combination entstanden seyn (ibid. p. 316); leugnete den freien Willen schon deshalb, weil jedem Entschluß eine physisch unfreie Nervenbewegung vorangehe (ibid. chap. XIII p. 261); definirte das Gedächtniß als den in den Organen bleibenden Eindruck (ibid. p. 305). In diesem Sinne nannte er auch die Lebenskraft das Resultat der Anziehung und Combination chemischer Stoffe (ibid. p. 249), eiferte gegen die Voraussetzung bildender Ideen und Zwecke in der Natur (Logique Chap. IV), und kann am Ende nur Materielles als das Wirkliche sich vorstellen (ibid. chap, IX. p. 172). —

So kam er dem Gedanken nach, von dem er in seiner ersten Vorrede ausging: „L'idéologie est une partie de la zoologie et c'est surtout dans l'homme qu'elle est importante et mérite d'être approfondie.“ Das Beste freilich der physiologischen Wahrmachung dieses Gedankens überließ er Anderen und der Zukunft. „Ce sont les physiologistes, sagte er (Idéol. pr. d. p. 320), qui avanceront l'idéologie. Er dachte an Cabanis und Andere. Mein dritter Artikel wird die Entwicklung des Sensualismus in dieser Richtung zu schildern und zu prüfen haben. —

De Tracy ist jedenfalls ein ernster Denker, der in die Tiefe vorzudringen strebt, er ist der Czolbe der französischen Sensualisten. Selbst in seinem Irrthum wird man die Vertiefung seines Nachdenkens erkennen müssen. Um so ungerechter wäre es, wollte ich, genöthigt seine sensualistischen Grundirrthümer besonders herauszukehren, zum Schluß nicht wenigstens erwäh-

nen, daß man in seinem umfangreichen Werke nicht auch gar manche andere feine Controverse findet, die reichen Stoff zum Forschen bietet. Was De Tracy über das Verhältniß der Analyse und Synthese, über die rein analytische Natur des Urtheils, über die Zurückführung des Schlusses auf das Urtheil, über die logische Bedeutung der Redetheile, über die Entstehung der Sprache dachte; das wollen ja auch jetzt noch die philosophischen Bestrebungen zur klaren Fassung bringen. Gern hätte ich De Tracy's Ansichten über diese Punkte mit denen neuerer deutscher Philosophen und besonders mit denen eines vor Kurzem erschienenen inhaltreichen französischen Buches „Histoire de l'intelligence par P. Doublet" (Prof. in Evreux) verglichen; allein das hätte mehr Raum gefordert, als hier übrig ist, und mußte ich daher auf die Hauptsache mich beschränken. —

Christian Bartholmèß.

Nekrolog.

Wir Deutschen müssen den Tod eines Mannes betrauern, der unserem Vaterlande in seinen Studien eine unermüdliche Aufmerksamkeit gewidmet und anerkannt Verdienstliches geleistet hat. Bartholmèß, Professor der Philosophie in Straßburg, correspondirendes Mitglied des Institut, der Berliner und Turiner Akademie, bekannt durch sein Werk über Jordano Bruno und durch seine Geschichte der Berliner Akademie, ist diesen Herbst am 31. August auf einer Gesundheitsreise in Nürnberg gestorben. Durch die Güte seines Kollegen Matter bin ich im Stande einige Notizen aus seinem Leben mitzutheilen. — Bartholmèß wurde im Februar 1815 zu Geiselbronn im Elsaß geboren. Seine Mutter war die Tochter eines Gymnasial-Professors zu Pforzheim. Hier begann er seine Studien, setzte dieselben dann im protestantischen Gymnasium zu Straßburg fort

und beendete sie ebendaselbst auf dem protestantischen Seminar, das zugleich eine philos. und theol. Facultät umfaßt. Er wurde hier Bachélier en théologie und ging dann nach Paris, wo er im Hause des Marquis von Jaucourt als Erzieher wirkte. Bei der Freundschaft, die er hier genoß, wurde es ihm leicht Muße zu finden, um seine beiden ersten Bücher, einige Brochüren und eine große Anzahl von Artikeln für den Dictionn. des sciences philos. zu schreiben. Unter den Artikeln über Landsleute sind besonders die über La Mothe Vayer, Montaigne, Necker, Jaquelot zu beachten. Mehrere Artikel sind Zeugen seines Interesses für Italien, z. B. Art. Philosophie Ital., Machiavell, Pétrarque, Pomponace, Valla; einige Artikel über bedeutende Britten wie Hume, Herbert, Milton sind von ihm. Viele seiner Artikel sind Deutschland gewidmet; so handelt er von Kepler, Luther, Melanchthon, Thomasius, Reimarus, Lavater; nimmt, während Willm unsere bedeutenderen Philosophen darstellt, besonders Rücksicht auf die geringeren, wie Meiners, Ploucquet, Suabedissen, Tiefstrunk, Tiedemann, Villers — und vorzüglich beachtet er den Berliner Kreis, Lambert, Maupertuis, Merian, Prevost, Premontval, Solger, Sulzer. — Auch dem Geringeren ein höheres Interesse abzugewinnen, ist eine Kunst, die Bartholmèß auszeichnet. Ein sittlicher und feiner Geist weiß überall die gute Seite aufzufinden. Bartholmèß bemerkte, daß man die ersten Mitglieder der Berliner Akademie in Frankreich nur wie ein Anhängsel zu Friedrich dem Großen ansah und in Deutschland sie meist als dürftige Empiriker zu verwerfen pflegte; um an ihnen das Bessere zu zeigen schrieb er, wie seine Vorrede besagt, die Geschichte der preuß. Akademie. — Als der zweite philosophische Lehrstuhl am Straßburger Seminar durch den leider auch frühzeitigen Tod des Prof. Willm erledigt war, wurde Bartholmèß sein würdiger Nachfolger im Jahre 1853. — In den letzten drei Jahren hat er sein letztes Werk geschrieben: seine „Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne," 2 vol.; in dem er vorzüglich Deutschland neben Frankreich, Italien, Schottland seine

Aufmerksamkeit geschenkt hat. Die erste Anregung zu demselben hat er schon 1835 den Vorlesungen des Prof. Matter entnommen, wie dieser von Bartholmèß selber hörte. — Prof. Michelet (der Berliner) hat in der Revue philos. et religieuse 1. Mars 1856 dies Buch ein Tendenzbuch genannt. Allerdings ist es ein solches, da es beweisen will, daß überall die moderne Philosophie seit Descartes nach theistischen Ansichten hinstrebt. Ob Bartholmèß hierin im Großen und im Einzelnen geirrt hat, wie Michelet behauptet, ist jetzt zu prüfen nicht mein Zweck, es findet sich dazu wohl eine bessere Gelegenheit. So viel ist aber sicher, daß es ein Buch ist voll reichen Studiums, aus dem wir Deutschen von Manchem erfahren können, um das wir uns trotz unserer gerühmten Universalität nicht kümmern, und sicher gewinnt man auch den Autor lieb, selbst wo man seine Urtheile nicht unterschreibt. Kein Deutscher wird dies Buch lesen können ohne zu bedauern, daß ein Mann solchen Wissens und solchen Geistes seiner Mittlersrolle zwischen französischer und deutscher Wissenschaft so früh entrissen ist. —

Jürgen Bona Meyer.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

In Sachen der Atomistik.

Von Gustav Theodor Fechner.

Zweiter Artikel.

2. Lotze.

Gegen die so schön geschriebene und gehaltene, an triftigen von mir gern unterschriebenen Gesichtspunkten und an historischem mich mehrfach belehrenden Material so reiche Kritik Lotze's habe ich blos Einiges aus formellen Gesichtspuncten zu erwidern, da sie blos solche angreift. Es liegt in der Natur der Sache, daß ich bei einem ähnlichen Bildungsgange, ähnlichem Spielraum und ähnlicher Richtung des wissenschaftlichen Interesse's minder Gefahr laufe, mit ihm in einen Conflikt, sey es über sächliche oder auch nur formelle Gesichtspunkte von größerem Belang zu gerathen, als mit den meisten meiner übrigen Gegner.

Abgesehen von einer zwischen uns bestehenden Discordanz in der Grundauffassung des Verhältnisses von Leib und Seele bot indeß vielleicht gerade die Atomistik hiezu am meisten Anlaß dar, da mir Lotze von früher her als Gegner derselben bekannt ist. Erinnert er sich wohl noch jener Stelle an der Stubenthüre, wo er, den Studentenjahren noch nicht entwachsen, doch mit dem Geiste längst darüber herausgewachsen, mir, dem schon damals ganz in die Atomistik verirrten Professor rund heraus erklärte: er halte von der Atomistik ich weiß nicht mehr, ob wenig oder nichts. In wie weit er auch jetzt noch ein Gegner derselben ist, ist mir, ich gestehe es, aus seiner Abhandlung nicht durchsichtig klar geworden; denn daß ich ihm selbst „in der Schilderung der Tauglichkeit der Hypothese von den einfachen Atomen für Reconstruction der jetzt in der Physik geltenden Vorstellungen nur zuvorgekommen", könnte leicht auch auf die Schilderung einer Tauglichkeit derselben für Reconstruction von etwas in seiner jetzigen Geltungweise selbst nicht gar zu Tauglichem zu deuten seyn, und Lotze ist jedenfalls zu vorsichtig

in seinem Ausdruck des „Glaubens an diese Auffassung", um nicht gegenseits eine entsprechende Vorsicht in Deutung dieses Ausdrucks in Anspruch zu nehmen.

Wie dem auch sey, ich hatte gehofft, Lotze würde einiges Gefallen daran finden, daß ich die Atomenfrage von dem Boden bisher fruchtlos gebliebener historischer und speculativer Erörterungen, auf dem sie sich seither allein bewegt hat, — denn in der Physik bewegt sich die Atomistik gar nicht als Frage — endlich einmal auf die Unterlage und Erörterung des Thatbestandes zurückzuführen suchte, auf dessen Grunde, wenn irgendwo, die Entscheidung gesucht werden muß. Hiegegen findet Lotze (S. 1105) den Streit um die Atomistik abgetragen, und bedauert es (S. 1106), daß ich damit nicht auf den historischen Boden zurückgegangen bin, auf dem er allerdings abgetragen ist, und sucht mich selbst so viel wie möglich auf diesen Boden zurückzuführen. Nun ist jedes Thema an sich unendlich, und es sollte daher in jedem Fall, wo ein solches behandelt wird, gestattet seyn, es in bestimmter Absicht und bestimmter Richtung abzugränzen; nicht aber gestattet scheint es mir, dann in der Behandlung desselben etwas zu vermissen, was nicht in diese Richtung einschlägt, und namentlich nicht, daß diese nicht ganz oder theilweise mit einer frühern Richtung zusammenfällt, auf der nichts ausgerichtet worden ist. Die Worte der Anerkennung, die Lotze meiner Darstellung und Erörterung der factischen Gründe für die Atomistik schließlich widmet, können mich nur erfreuen, aber im Interesse der Sache zufrieden würde ich doch nur dann seyn können, wenn er die überwiegende Berechtigung einer solchen Erörterung vor der historischen bei der Verhandlung über die Thatfrage vielmehr hervorgehoben hätte, statt sie in seiner ganzen Darstellung gegen die historische zurückzustellen, um sie nachträglich aus formellen Gesichtspunkten zu loben.

Daß schon Kant die Ansicht von den einfachen Atomen aufgestellt hat, war mir in der That nicht bekannt, und ich danke Lotzen die Belehrung deshalb; kann ihm aber aus dem nur eben angedeuteten Gesichtspuncte nicht darin beitreten, „daß

diese Kant'sche Theorie von 1756 der wahre Abschluß der Atomistik ist, auf den wir (heute bei den Verhandlungen über dieselbe) zurückkommen müssen." Ich glaube meinerseits, daß es nicht eine aus gänzlicher Vergessenheit wieder heraufbeschworene Theorie Kant's ist, die weder einen Einfluß auf das Platzgreifen und die Entwicklung der Atomistik in der Naturwissenschaft noch ihre Stellung in der Philosophie geäußert hat, die später sogar von Kant selbst zurückgenommen worden ist, auf die wir heute bei der Verhandlung über die Begründung, den Werth, die Brauchbarkeit der atomistischen Ansicht und ihres monadologischen Abschlusses (und um diese Verhältnisse handelt es sich doch bei der jetzigen Verhandlung) zurückzugehen haben, daß jene Theorie vielmehr hiefür gänzlich gleichgültig ist, und nur ihre historische Erwähnung recht und in der Ordnung. Worauf wir meines Erachtens zurückzugehen haben, ist die Untersuchung, ob und in wie weit sich diese Ansicht mit der Natur der Dinge verträgt, und in einer strengen Wissenschaft, welche sich mit dieser Natur beschäftigt, bewiesen werden kann oder zur Möglichkeit strenger Beweise selbst gehört. Auch im Historischen gebührt zwar Kant's Namen die erste Stelle in Betreff der Ansicht von den einfachen Atomen, sofern er sie zuerst aufgestellt hat, den von mir aufgeführten Namen Cauchy, Ampère, Séguin, Moigno, deren Träger Lotze (S. 1095) blos beiläufig dabei betheiligt findet, aber eine viel bedeutendere Stelle, sofern jene Ansicht durch sie zuerst in den Entwickelungsgang (unabhängig von Kant) eingeführt, von den einen derselben selbstständig aufgestellt worden ist und in den andern Nachfolger gefunden hat, die sie acceptirten und — keineswegs blos beiläufig — weiter entwickelten; dagegen Kant's Ansicht nur flüchtig in jenem Zuge von Ansichten auftaucht, der über dem Walde statt in dem Walde hingeht, rastlos Gestalten aus Gestalten spinnend, so wie man eine mit dem Blicke fassen will, ist's eine andre, und feste Gestalten weder tödtend noch zeugend. In der That habe ich mir sagen lassen, daß jene Ansicht, die bei Kant selbst nicht Stand zu halten vermochte, überdieß auch nicht bei ihm eigentlich original,

ſondern ein Nachklang, eine Umwandlung, eine Variation, eine Ausgeburt, wie man es nennen will, früherer Anſichten der Leibnitziſch-Wolffſchen Schule iſt; und dieſe wären es alſo vielmehr, auf die man ſchließlich zurückzugehen hätte; dann aber wieder auf die Anſichten, aus welchen heraus ſich dieſe entſponnen haben. Das hat keinen Anfang und kein Ende. Auf die Natur der Dinge, um die ſich's handelt, zurückgehen, iſt Anfang und Ende.

Ich verachte ſicher die Hiſtorie nicht, und meine nicht, daß man in der Philoſophie ohne ſie auskommen kann, aber ſie muß eben nur Hiſtorie bleiben wollen. Ja, wenn die Geſchichte der Philoſophie es in dem Sinne wäre, als die Naturgeſchichte; aber ſo iſt ſie ja ſelbſt ihrem Namen nach nur eine Geſchichte der Liebe zur Weisheit, nicht der Weisheit ſelbſt, und der That nach bei Weitem mehr des Gegentheils davon. Jeder Fortſchritt in der Weisheit begründet zwar einen Fortſchritt *in* dieſer Geſchichte, iſt aber nicht ein Fortſchritt *aus* dieſer Geſchichte, ſondern aus der Natur der Dinge heraus; und der einzige Grund der Seltenheit ſolcher Fortſchritte iſt der, daß man ſo ſelten dazu zurückkehrt, ſondern die Geſchichte aus der Geſchichte fortſpinnen will. Die Geſchichte iſt doch nur die Spule, auf welcher der geſponnene Faden ordnungsmäßig aufgewickelt wird, die Natur der Dinge der Rocken, der das Werg zur Verlängerung des Fadens hergiebt. Ich könnte länger von dieſem Thema fortſprechen, wenn ich mich nicht erinnerte, daß, je wahrer das iſt, was man ſagt, ſo weniger viel davon geſagt werden darf.

Wenn Lotze mit Bezug auf die Anſprüche Kant's ſagt, der Abſchnitt, worin ich ſo gewiſſenhaft als möglich — und ich meinte, ſo viel Hiſtorie gehörte doch zu meinem Buche — darzulegen ſuchte, wie weit frühere Forſcher, wie weit ich ſelbſt bei der Hypotheſe der einfachen Atome betheiligt geweſen ſeyen, habe ihm in Betracht ihrer Prioritätserörterungen — wobei ich ja aber keine Priorität für mich in Anſpruch nahm, vielmehr ſie ausdrücklich ablehnte — einen „traurigen" Eindruck gemacht, da doch Kant dabei vergeſſen worden ſey, ſo thut mir dieß in der

That leid. Ich glaube nicht, daß dieser Ausdruck durch den Charakter, den die Erörterungen dieses kurzen Abschnitts tragen, und dieses Vergessen hinreichend motivirt war.

Lotze wirft mir (S. 1107 f.) vor, daß ich auf Rechnung der dynamischen Ansicht Dinge setze, die es wohl keinem Anhänger derselben je eingefallen sey auszusprechen oder anzuerkennen, indem er mir dabei aber Ausdrücke unterlegt, die es mir nicht eingefallen ist, zu gebrauchen, und woran doch die Möglichkeit des ganzen Tadels hängt. Ich will Jedem Gelegenheit geben, den Tadel zu erneuern, indem ich die Thatsache selbst dagegen anrufe. Statt die „Welt" für einen formlosen Klumpen im Sinne der dynamischen Ansicht zu erklären, in dessen Continuität „sich kein einzelner Körper gegen den andern mit scharfen Umrissen abgränze, sondern Alles in Alles verschwimme", habe ich das, was mich Lotze von der Welt, von Allem behaupten läßt, durchaus nur von der letzten Gliederung der Welt behauptet, und behaupte es heute noch, eine Abgränzung der Körper gegen einander in scharfen Umrissen aber überhaupt nirgends geläugnet, oder wo doch? Ich habe im Gegentheile (Atomenlehre S. 143. 146) die dynamische Auffassung der Form und Gränze der Körper gegenüber der atomistischen getreu in's Auge gefaßt; ich habe in einem Kapitel, welches bestimmt war, den Vergleich beider Ansichten aus ästhetischem Gesichtspuncte zu ziehen (eine unbestimmte Erinnerung an diesen Vergleich kann die einzige Unterlage von Lotze's Vorwurf seyn) dem Dynamiker nichts Andres vorgerückt, als daß die ganze Schönheit, Individualisation, Ordnung, Lebendigkeit, die er selbst im Großen an die Theilung und Abgränzung der Massen gegen einander geknüpft hält, und die ich ihn also doch nicht leugnen lasse, durch die Atomistik nun auch bis in's Kleinste durchgebildet wird, indeß sie für die dynamische Ansicht von einem Puncte an verschwimmt, unterhalb dessen für den Atomistiker noch eine ganze Welt solcher Ordnung, Schönheit und Lebendigkeit besteht. „Dies Alles (nicht schlechthin Alles), sage ich, fließt für die Anschauung des Dynamikers klum-

pig zusammen"; ich sage nicht blos so, es ist so. Ich frage in demselben Kapitel, „ob es eine schönere und erbaulichere Ansicht von der Welt sey, selbe statt mit einer durchsichtigen Gliederung, mit einem zusammenhängenden Klebwerk ausgefüllt zu denken, wo nichts sich wahrhaft scheidet, nichts Platz hat, bei Bewegungen auszuweichen, es sey denn, daß es den Nachbar quetsche", und ich frage mit Recht so, denn die dynamische Ansicht hat zwar Formen und Gränzen, die ich ihr eben deßhalb nicht absprechе, aber diese hängen continuirlich an einander, und der Weltkörper kann sich nicht bewegen ohne den Aether, die Saite nicht, ohne die Luft zu quetschen. Kurz ich habe, und zwar mit Bewußtseyn, Alles gethan und vermieden, was bei möglichst scharfer und veranschaulichender Hervorhebung des Nachtheils, in dem die dynamische Ansicht wie nach allen andern auch nach ästhetischer Beziehung gegen die atomistische steht, noch nöthig war, den Vorwurf zu vermeiden, den man gegen mich erhebt. Umsonst. Der kritische Scharfsinn meines Gegners verlangt seine Beute, und weil der Vorwurf gegen die dynamische Ansicht wahr ist, muß er übertrieben werden, um dadurch unwahr und als Vorwurf rückgewandt zu werden. Doch das ist blos Scherz. Es war nur eine kleine Unachtsamkeit meines Gegners, in dessen sonst mit so viel Schonung in meine Atomenlehre eindringender Schärfe hier und da eine kleine Scharte und darin den Grund der schmerzhafteren Verwundungen zu entdecken, für mich zugleich das einzige Heilmittel dafür und die einzige Waffe dagegen seyn muß. Nun ist es aber gar geschehen, daß ein andrer Gegner (Hoffmann S. 46) Lotze's Vorwurf als einen von einer der vorzüglichsten Autoritäten „vortrefflich" gegen mich geführten „Nachweis" geltend macht. Je aufrichtiger ich die Güte dieser Autorität in allem Uebrigen anerkenne, um so mehr muß ich das Gewicht bedauern, das sie in diesem Falle gegen mich gehabt hat; zugleich wünschen, daß man nicht künftig Nachweise blos deshalb für vortrefflich erklärt, weil sie gegen die Atomistik laufen, ohne sich auch nur von der Richtigkeit derselben überzeugt zu haben.

In der That, man hält doch immer die Atomistik noch für gar zu rechtlos. Es ist das Verfahren, nach dem in manchen Gerichtshöfen zwar jedes Zeugniß eines Weißen gegen einen Schwarzen aber nicht umgekehrt gilt.

Meine Polemik, sagt Lotze (S. 1106) und führt es mit einigen Worten weiter aus, richte sich überhaupt nur gegen desorientirte Geister, namenlose Gegner, nicht gegen die (wahre) Philosophie; ich hätte statt „Philosophen", wie so oft, einfach „meine Gegner" sagen sollen.

Meine Polemik richtet sich nicht gegen namenlose Gegner, sondern gegen Schelling, Hegel, Herbart, die ich oft genug genannt habe, und die mit ihnen verwandten und von ihnen ausgegangenen Richtungen, die noch heute die Zeit beherrschen, in so weit von einer Herrschaft der Philosophie jetzt noch die Rede seyn kann. Seitens der letztern einzelne Namen zu nennen, war unnöthig; ich hätte höchstens einzelne ausschließen können, ja würde in Verlegenheit gewesen seyn, noch viele andre als Lotze selbst auszuschließen, den ich in der That gern ausschließe, der ja doch aber seine Ansichten selbst nicht mit denen jener Schulen identificirt, sondern im Gegentheil von einer derselben selbst ausführt, daß sie in Betreff der Grundfragen, um die sich's bei der Atomistik handelt, desorientirt gewesen sey.

Gegen wen aber sollte ich mich denn überhaupt sonst wenden als gegen sie und die Nachkommen dieser Schulen, in welchen ein Geist aus Jener Geiste den Kampf gegen die Atomistik noch forterhält? Ich hatte Recht, statt Gegner oder gleichbedeutend mit Gegnern Philosophen zu sagen, weil alle Philosophen, so viel ich ihrer kenne, Gegner der Atomistik sind, und weil sie es aus philosophischen Gesichtspuncten in ihrem eigenen Sinne der Philosophie sind. Die Philosophie an sich habe ich nicht angegriffen. Man kann die Jagd lieben und doch die Jäger schelten. Meine Erklärung und Erläuterung hierüber im Vorwort war unzweideutig. Lotze selbst aber steht, ich kann es nicht anders ansehen, noch mit einem Fuße rückwärts in dem, was ich kurz zusammenfassend die heutige Philosophie nenne;

indeß er mit dem Fuße vorwärts auf dem festern Boden auftritt, den ich für den der Philosophie der Zukunft halte, und auf den ich mich, so gut es nun eben gehen will, schon ganz zu stellen suche. (Einige Worte der Erläuterung darüber zum Schlusse dieser Abhandlung). So kann es mich doch nicht befremden, daß er sich durch meine, mit ihm nicht ganz parallele Stellung zur heutigen Philosophie und meine Erklärung darüber nicht ganz befriedigt findet.

Wenn Lotze (S. 1109) meiner Opposition gegen die dynamische Ansicht entgegenhält: „jedenfalls hat die dynamische Ansicht wohl nie behauptet, daß jeder sichtbare Körper stetig und ohne Poren ausgedehnt sey; sie hat den Erdkörper stets als Conglomerat anerkannt, sie hat überhaupt nie darüber endgültig entscheiden wollen und können, auf wie große Raumvolumina die Vorstellung der stetigen Erfüllung durch denselben Stoff anzuwenden sey; sie hat nur behauptet, daß jeder Stoff seinen Raum durch seine Kraft erfülle, nicht durch sein bloßes Daseyn;“ — so verkennt er den Hauptgesichtspunct meiner Opposition oder schwächt ihn untriftig ab. Ich habe meinerseits zugestanden, daß es für die Physik gleichgültig ist, wodurch die dynamische Ansicht den Raum erfüllt seyn läßt, ob durch Kraft oder anders wie, sofern sie nur die wesentlichsten Grundforderungen der Phsik, Klarheit und Möglichkeit eines Anschlusses an die Thatsachen damit erfüllt; — sie braucht Kraft nur in diesem Sinne zu definiren, was sie freilich nicht thut, so wird sie Recht haben, denn Alles hängt hiebei an einer Wort-Erklärung und Verwendung. Was ist denn Kraft? Unmittelbar aufzeigen läßt sich nichts davon; also wird sie das seyn, was man zu klarster und passendster Darstellung und Ableitung des Aufzeiglichen daraus machen will. Aber nicht gleichgültig ist es für die Physik, ob man in Luft, Wasser, Krystallen, den Raum in der Art continuirlich erfüllt denkt, wie es in der That alle Dynamiker thun, oder discrete Centra als Bestimmungsgründe der Erscheinungen und Anknüpfungspuncte der Rechnung annimmt, welche durch die Leere oder etwas auf die Erscheinun-

gen Einflußloses, mithin für die Physik und ihre Rechnungen nichts Existirendes, getrennt sind. Denn das greift in die Möglichkeit ein, den Zusammenhang der Erscheinungen selbst mit der Erfahrung zutreffend darzustellen und die einzelnen Erscheinungen in und aus diesem Zusammenhange abzuleiten. Daß die Erde als ein Conglomerat, das Holz als ein poröses Gewebe anerkannt wird, genügt ihr nicht, und reicht gar nicht an die Atomenfrage; es fragt sich, ob die agglomerirten Theile der Erde, die Maschen des Holzgewebes atomistisch disponirt sind oder nicht.

Ich streite überhaupt in meiner Atomenlehre gegen die dynamische Ansicht nur nach den Seiten, in denen sie dem Interesse des Physikers und gemeinverständlichen Forderungen widerspricht; in den gesammten Cyclus ihrer Begriffe einzudringen und das, was ihr Hauptinteresse seyn mag, aus allgemeinen Gesichtspuncten in's Auge zu fassen, konnte zwar die Aufgabe eines Buches mit allgemeiner Tendenz, nicht aber eines absichtlich dünnen und auf einen bestimmten Zweck zusammengehaltenen Büchleins seyn.

Lotze sieht (S. 1093) nur „eine logische Vorliebe für Einfachheit, deren metaphysisch zwingende Kraft er nicht verstehe" darin, wenn ich mich zur Annahme qualitativ gleichartiger Elemente getrieben finde. Es dünkt mich aber, daß die ganze Metaphysik auf einer solchen in der That mehr als blos logischen Vorliebe ruht. Ihr ganzes Streben geht dahin, die Mannichfaltigkeit der Dinge und Erscheinungen auf die einfachst möglichen Unterlagen und Gründe zu reduciren. Ob aber gleichartige Atome eben so wie das Günstigste auch das Mögliche in dieser Hinsicht sind, habe ich selbst dahingestellt.

Diese Erwiederungen sind unstreitig nicht sehr wichtig; möchte Lotze darin, daß ich sie doch nicht vorbeilasse, einen Beweis sehen, daß ich auch minder schwere Einwände von seiner Seite nicht zu leicht zu nehmen geneigt bin, in dem etwas leichten Tone der Erwiederung aber zugleich den Beweis, daß ich sie auch nicht zu schwer nehme, da ich in der That nicht glaube, daß gar

zu schwere oder eine Möglichkeit kommender Verständigung noch ausschließende Differenzpuncte zwischen uns bestehen.

3. Drobisch.

Ich wende mich zum dritten meiner Gegner, dem standhaften und beredten Vertreter einer Hauptrichtung der neuern Philosophie, der in meiner Atomenlehre mehrfach nicht sowohl opponirt, als vielmehr abweisend gedacht worden ist, da in der That ein so tiefer Bruch zwischen der Herbart'schen und der von mir vertretenen Monadologie, eine so gänzliche Entfremdung zwischen seiner und meiner Weise, das Höchste und Letzte aufzufassen, eine so wesentliche Abweichung im Methodologischen besteht, daß eine andre Art des Vernehmens mit seiner Richtung nicht wohl statt finden konnte, obwohl ich doch nicht versäumt habe, die in gewisser Hinsicht eben so schlagend erscheinenden Aehnlichkeiten, die zwischen seiner und meiner Auffassung bestehen, hervorzuheben. Auch richtet sich Drobisch, ohne die Triftigkeit der Atomistik selbst an sich zu bekämpfen, in der Hauptsache nur gegen die, mit jener Richtung gegensätzliche Weise, wie ich sie vertrete, mich dabei von verschiedenen Seiten und aus verschiedenen Gesichtspuncten fassend, denen ich nothgedrungen in's Einzelne folgen muß, da sie sich in keinen allgemeinen Gesichtspunct zusammenfassen lassen. Wegen dieser Vielseitigkeit des Angriffs muß ich auch vorzugsweise bei ihm Nachsicht wegen der Kürze, mit der ich zumeist auf das Einzelne erwiedere, erbitten. Nur ungern habe ich dem Anreiz widerstanden, auf einige seiner Einwürfe ausführlicher einzugehen.

Aus allgemeinem Gesichtspuncte, gestehe ich, wünschte ich, daß Drobisch die Trennung seiner Sache von Herbart's Sache selbst so weit genehmigt hätte, als ich meinerseits geneigt war, sie auszudehnen. Schon früher habe ich mich in dieser Zeitschrift dahin ausgesprochen: es scheint mir, daß Drobisch nach gewisser Seite in derselben Richtung und aus denselben Motiven über Herbart hinausgeht, aus welchen ich meinerseits glaube, ihn verlassen oder seinem Systeme widersprechen zu müssen.

Aber Pietät und Ueberzeugung, die ich beide zu achten habe, vereinigen sich unstreitig bei ihm dahin, daß er sich Herbart's System in seinen wesentlichen Grundlagen und Puncten doch mit einer Strenge annimmt, daß ich wohl einsehe, jener Gesichtspunct der Uebereinstimmung, in dem ich mich mit ihm zu finden glaubte, auf den ich Gewicht legte, tritt gänzlich zurück gegen den principiellen Widerspruch, der übrig bleibt, und ich muß mich also dem Gegner stellen, wie er sich mir stellt.

Um nicht durch weiteres Vorreden diese Erwiderung zu verlängern, gehe ich zur Sache über.

Drobisch's Angriff beginnt mit dem Vorwurf, daß ich die Atomistik untriftigerweise als ein Dogma behandle und den Geist der physikalischen Atomistik von meiner eigenen philosophischen Ansicht dieser Lehre nicht scharf sondere. Dieser Vorwurf hat mich befremdet; indem ich selbst ein Hauptverdienst meiner Schrift, hat sie überhaupt ein Verdienst, in dem Gegentheil von dem, was ihr Drobisch vorwirft, suchte. Möge sie sich aber selbst deshalb bei'm gerechten Leser vertheidigen.

Der zweite Vorwurf ruht darin, daß ich zwischen der rein mathematischen (mechanischen) Betrachtungsweise der Materie und der Kräfte und der eigentlich physikalischen nicht genug unterscheide, indeß doch ein Unterschied hier thatsächlich vorhanden sey. Hieran knüpfen sich später weitere Ausführungen. — Allgemein habe ich hiegegen zu bemerken, daß allerdings ein *begrifflicher Unterschied* zwischen Beidem, was ich nach Drobisch unterscheiden sollte, vorhanden ist, aber keine factische Trennbarkeit oder, wenn man lieber will, keine Trennbarkeit in Behandlung des Factischen. Meine Aufgabe aber war nicht, begriffliche Unterschiede von systematischer Berechtigung auseinanderzusetzen, wo es sich nicht um diese Unterschiede handelte, sondern die Begriffe in dem Zusammenhange und Sinne zu verwenden, in dem sie sich in der Betrachtung des Factischen, um das es sich handelte, geltend machten, dabei nichts zu verwechseln, und nichts Maßgebendes außer Acht zu lassen. Dieser Aufgabe glaube ich genügt zu haben. Wenn Drobisch in meiner

Betrachtungsweise von Kraft und Gesetz — worauf sein Vorwurf im Speciellen geht — in dieser Hinsicht noch etwas vermißt, so werde ich darauf unten im Speciellen erwidern.

Drobisch findet es (S. 55) befremdend, daß ich Herbart unter den Philosophen mit begreife, welche sich gegen die Discontinuität der Materie erklären, und die ich der Kürze halber (Atomenlehre S. 17) unter dem Namen Dynamiker den Atomistikern entgegen stelle, da doch Herbart die Discontinuität der Materie gelehrt habe. — Aber nicht in physikalischem Sinne hat er sie gelehrt, vielmehr widerspricht er ausdrücklich dem physikalischen Atomismus, den ich den Dynamikern (in jener Wortbedeutung) gegenüber vertheidige, indem er im Kapitel seiner Metaphysik vom Ursprunge der Materie (sämmtl. Werke IV. S. 272) wörtlich sagt: „Wer hier von Atomistik eine Spur finden wollte, der würde sich sehr irren. Atome können einander nicht durchdringen; bei uns aber ist partiale Durchdringung der ganze Grund, warum wir uns auf die gemachte Fiction überhaupt einlassen. Und hier wird sich gerade die Ursache zeigen, warum bisher alle Versuche, aus Atomen oder Monaden die Materie zu erklären, fruchtlos bleiben mußten." Drobisch ist ein zu guter Kenner von Herbart's Schriften und Principien, als daß ihm diese Stelle und die darin ausgesprochene Verwerfung des physikalischen Atomismus entgangen seyn sollten, und er kann mir also einiges Befremden über sein Befremden nicht verargen. Herbart's Discretion der einfachen Wesen und die Discretion der Materie, wie sie von den Physikern angenommen wird, sind doch, wie Drobisch selbst fühlen wird, zwei himmelweit auseinanderliegende Dinge, und es wäre meinerseits eine reine Begriffsverwechselung gewesen, wenn ich, indem ich die Dynamiker den Atomistikern aus dem von mir ausdrücklich bezeichneten physikalischen Gesichtspuncte entgegen stellte, Herbart den letztern hätte beigesellen wollen.

Der Exposition Drobisch's über die Deutung einer Stelle in einem an mich gerichteten Briefe W. Weber's vermag ich nach dem Zusammenhange der Verhandlung, in welche dieser

Brief eintritt, nicht wohl mich zu fügen, und glaube überhaupt nicht, daß W. Weber das begrifflich Trennbare in der Betrachtung des Factischen so getrennt haben will, wie Drobisch. Doch ist wohl über diese Stelle schon genug gesagt.

Den so gründlich eingehenden historischen Erörterungen Drobisch's über die Auffassungsweise der Kraft habe ich nichts entgegenzusetzen, da ich überhaupt nicht auf dem Historischen gefußt habe, und nicht glaube, daß in der Naturwissenschaft anders darauf zu fußen ist, als sofern das Historische der Natur der Dinge und einem zu ihr passenden Wort- und Begriffsgebrauche auch heute noch entspricht; sondern es wird mir nur obliegen, auf die Einwürfe, die Drobisch nach letztern Beziehungen gegen meinen Kraftbegriff erhebt, zu antworten, wobei ich inzwischen mancherlei Einzelnes übergehen darf, was allerdings zu einer Erwiderung anregt, aber doch zu wenig eingreifend ist, um nicht die Entgegnung darauf dem Bedürfniß der Kürze zu opfern.

Das Wesentlichste, worauf sich Drobisch's Angriff bezieht, ist die Weise, wie ich den Kraftbegriff auf den Gesetzesbegriff fundire, und das Gesetz selbst fasse. Zuvörderst vermißt Drobisch bei mir die Unterscheidung von phoronomischen und mechanischen Gesetzen. Meine Antwort ist die Wiederholung einer schon gegebenen. Ich leugne diese Unterscheidung aus begrifflichem Gesichtspuncte, in systematischem Interesse, nicht, hatte aber bei meinen sächlichen Erörterungen keinen Anlaß, auf diese Unterscheidung einzugehen; in der Natur der Dinge trennen sich die phoronomischen und mechanischen Gesetze der Bewegung nicht. Sie können in der Betrachtung getrennt werden, aber müssen nicht überall in der Betrachtung getrennt werden, und es ist nicht überall der Ort dazu. Ich sehe noch jetzt den Ort und Anlaß nicht, wo ich es meinerseits thun sollte.

Weiter gehend sagt Drobisch (S. 72): „es ist ein ganz vergebliches Bemühen, aus der Statik und Mechanik den Begriff der Ursachen oder Bedingungen der Ruhe und Bewegung eliminiren zu wollen." Aber ich eliminire ihn ja nicht; ich

überſetze ihn nur, ich führe ihn auf ſeine thatſächliche Bedeutung zurück. Es bleibt danach in der Statik und Mechanik Alles wie es iſt. Wie viel ſchlimmer geht Herbart mit dem phyſikaliſchen Kraftbegriffe um; das wäre meines Erachtens viel eher eine Elimination zu nennen; wenigſtens iſt der Weg von den metaphyſiſchen Grundideen, auf die er den Kraftbegriff fundirt, zum phyſikaliſchen Kraftbegriff ohne Vergleich weiter und weniger klar, als der Weg von Geſetz zu Kraft, den ich nehme. Auf einen tiefern Grund zurückführen und eliminiren ſcheint mir aber überhaupt nichts weniger als identiſch.

Was Drobiſch als Urſachen der Ruhe und Bewegung geltend macht, ohne welche die mathematiſche und auf Grund derſelben phyſikaliſche Betrachtung der Bewegung und Kräfte nicht auskommen könne, und die von mir zu eliminiren verſucht worden ſeyen, ſind nach ſeinem eigenen Ausdrucke (S. 72 und etwas ausgeführter S. 62): „eine ſtetige Reihe von Bewegungsimpulſen, die man als von einem ganz in abstracto gedachten Thätigen ausgehend denkt, das man Kraft nennt und als den Realgrund der Bewegung oder ihrer Veränderung anſieht.“ Die Vorſtellung dieſer Impulſe von an ſich rein mathematiſcher Bedeutung ſey von der Phyſik acceptirt, benutzt und weiter ausgebildet worden. Nun aber geſtehe ich, in dieſen Impulſen meinerſeits nichts anders als entweder mythiſche Weſen oder Zuwüchſe von Geſchwindigkeit erblicken zu können, welche unter gewiſſen Verhältniſſen geſetzlich entſtehen (Fall der Bewegung), indeß ihre Entſtehung durch Combination dieſer Verhältniſſe mit andern eben ſo geſetzlich verhindert wird (Fall des Gleichgewichts), und um deren geſetzliche Abhängigkeit von den Verhältniſſen der Materie es ſich eben handelt. Alles was man auf Kraft in der Phyſik ſchiebt, iſt hierin inbegriffen, oder läßt ſich hierauf factiſch reduciren. So iſt die Sache von mir gefaßt worden (Atomenlehre S. 106 ff. 179 ff.), und ich finde in Drobiſch's ausführlichen Gegenerörterungen auch nicht den mindeſten ſachlichen Grund, ſie heutzutage anders zu faſſen. Drobiſch ſelbſt macht die Geſchwindigkeitszuwüchſe von den Impulſen erſt ab-

hängig. Wovon macht er dann aber die Impulse wieder abhängig? Man kann so in's Unendliche fort fragen. Indem ich mit dem nächsten Impuls hinter dem gesetzlichen Geschwindigkeitszuwachs die ganze unendliche Reihenfolge derselben eliminire, auf die man so geführt werden würde, eliminire ich überhaupt nichts, was dem Physiker von Nöthen wäre, sondern übersetze gleich den nächsten, der schon ein Luxus für ihn ist, (oder nur den Vortheil hat, mit dem wirklich erfolgenden Geschwindigkeitszuwachs den verhinderten unter ein Wort zu begreifen) in das, was ihm von Nöthen ist und bleibt, und führe damit einen sonst ganz dunkeln, nur bildlichen oder von Specialitäten entlehnten Ausdruck auf den zugleich einfachen und allgemeinen Thatbestand zurück. In der That, woran kann man beim Worte Impulse noch denken, wenn man nicht unmittelbar an entstehende oder verhinderte Geschwindigkeitszuwüchse denkt? An Impulse, Strebungen, wie sie ein Geist äußert oder fühlt? Aber es handelt sich um Physik und Mechanik. Oder an die Impulse, die ein Billardball durch das Queue erhält, oder an irgend welche andre Stöße? Aber das sind Bilder oder besondre Fälle, und mit diesen erläutert man wohl, deckt aber keine Grundansicht. Im Impulse, den der Billardball durch das Queue erhält, ist, wenn man auf das Factische, und nicht auf ein neues Bild oder Wort zurückgeht, wobei sich nichts denken läßt, selbst nichts andres ein Geschwindigkeitszuwachs zu finden, der gesetzlich mit der, über die gewöhnliche Berührungsnähe hinausgehenden Annäherung (gegenseitigen Compression der Theile) des Balles und des Queue's entsteht; und ein Impuls, der noch ideal in jenem physischen Geschwindigkeitszuwachse steckt, kann allerdings recht wohl hineingetragen, aber vom Physiker nichts darauf begründet werden. Auch ist es für eine tristige Behandlung der Naturphilosophie, deren Sache dieß Hineintragen seyn kann, selbst sehr wichtig, daß sie sich von der Naturwissenschaft einen reinen, nicht schon mit ihren Gesichtspuncten inficirten, Thatbestand der physischen Verhältnisse übergeben lasse, der dann in höhere Betrachtungen wohl aufgenommen werden mag; und

in diesem allgemeinen Gesichtspuncte glaube ich sogar bei Drobisch selbst einer Zustimmung leichter als bei manchen andern meiner Gegner sicher zu seyn.

Vielleicht ist es nützlich, ohne Rücksicht auf den Differenzpunkt mit Drobisch noch einige Bemerkungen in naturphilosophischem Interesse hinzuzufügen, welche zugleich zeigen dürften, daß mir ein Gesichtspunkt der Sache nicht entgeht, den Manche eher untristig bei Seite geschoben, als erforderlich in's Auge gefaßt und berücksichtigt finden mögen.

Viele werden doch meinen, daß die physischen Impulse oder die von mir denselben substituirten Geschwindigkeitszuwüchse einen idealen Kern oder Rückhalt, und zwar nicht blos als etwas müßig Hineingetragenes, sondern als etwas zu ihrer Entstehung Wesentliches und mithin zu Berücksichtigendes haben. Und ich selbst stimme ihnen bei, und glaube als Naturphilosoph, indem ich dem Worte ideal nur etwas mehr als die Bedeutung eines bloßen Wortes unterlege, daß alle materiellen Impulse oder gesetzlichen Geschwindigkeitszuwüchse in der Natur, wovon das Geschehen darin abhängt, wesentlich ihrer Entstehung nach gebunden sind an geistige oder psychische Impulse, Strebungen des ordnenden Weltgeistes, — daß sie, wenn man will, nur zur äußern Erscheinung, zum äußern Ausdruck derselben gehören, wofür übrigens jeder nach seiner Weise beliebig andere Ausdrücke substituiren kann. Ich finde aber zugleich als eine fundamentale Thatsache der Psychophysik, daß das physisch Mannichfaltige, wo es überhaupt einen geistigen Schein nach Innen giebt (um in der obigen Ausdrucksweise fortzufahren) stets einheitlich und vereinfacht nach Innen scheint, wie denn z. B. eine Vielheit von Nervenschwingungen, mit einer großen Mannichfaltigkeit von Momenten, eine in sich unterschiedslose einfache Empfindung giebt, deren einfache Qualität mit der Art der physischen Zusammensetzung in Beziehung steht, daß umgekehrt die einfachste geistige, psychische Bestimmung, wo sie sich im Körperlichen ausspricht, sich in einer Mannichfaltigkeit physischer Momente ausspricht. So auch mit den physischen

und psychischen Impulsen. Zu jedem möglichst einfachen psychischen Impuls gehört als äußerer Ausdruck, als körperliches Zubehör, eine von der Richtung und Beschaffenheit des geistigen Impulses abhängige Zusammensetzung unzähliger physischer Impulse, und derselbe einfache physische Impuls kann in den zusammengesetzten Ausdruck von psychischen Impulsen der verschiedensten Art und Richtung eintreten. (Die Bewegung der unzähligen Muskel- und Nervenfasern, die durch einen relativ einfachen Willensimpuls, z. B. den Arm zu strecken, ausgelöst wird, setzt eine entsprechende Menge und Mannichfaltigkeit von physischen Impulsen im Gehirn voraus). Daraus folgt aber unmittelbar, daß man die physischen Impulse, wenn auch mit psychischen auf's Wesentlichste verknüpft, doch weder einzeln in psychische übersetzen, noch als etwas damit Analoges fassen und behandeln, noch in oder hinter jedem einzelnen physischen Impuls oder Geschwindigkeitszuwachs (die Physik hat es aber mit den einzelnen zu thun) einen eben so einzelnen psychischen Impuls als Entelechie enthalten oder als Ursache vorausgehend denken kann, da vielmehr nach dem Grundverhältnisse des Geistigen und Körperlichen ein Einheitliches und relativ Einfaches im Gebiet der psychischen Impulse mit einem Vielen und Mannichfaltigen im Gebiete der physischen wesentlich zusammengehört. Kurz die einzelnen physischen Impulse sind nach physischen Gesichtspuncten und Gesetzen zu behandeln, die psychischen als das sie im Sinne allgemeinerer Gesetze und Zwecke Zusammenfassende und Richtende zu fassen; je höher die psychischen Impulse aufsteigen, so freier sind sie selbst; und die höchsten Impulse des göttlichen Geistes haben auch die höchste Freiheit.

Doch es gilt, von dieser flüchtig erstiegenen, hier nicht eben so flüchtig zu behauptenden, Höhe wieder zu der bescheidenern Aufgabe herabzusteigen, mich gegen meinen Gegner zu vertheidigen.

Zunächst begegnet mir nun sein Tadel (S. 74), daß dem Gesetze von mir eine objective Gesetzes*kraft* beigelegt worden sey. Aber es ist von mir durchaus nur in dem Sinne geschie-

hen, in dem ihm eine solche wirklich zukommt. Man kann doch nicht leugnen, daß die Naturgesetze von der Natur wirklich befolgt werden. Habe ich denn irgendwo etwas Andres gesagt oder sagen wollen? Ich begreife diesen Einwurf eigentlich gar nicht, wenn nicht durch die Voraussetzung, daß Drobisch dem Gegner des Herbart'schen Systems hier eine Tendenz unterlegt, welche dieser vielmehr an diesem Systeme selbst bekämpft, nämlich hinter dem unmittelbar Verständlichen noch etwas mehr als das Verständliche zu suchen.

Einige weitere Bemerkungen von Drobisch sind gegen meinen Begriff der Erscheinung gerichtet. Jede Erscheinung setzt nach ihm zwei Glieder voraus, zwischen denen sie stattfindet, und eine Selbsterscheinung, wie ich sie dem Geiste beilege, ist nach ihm ein Unding. Unstreitig ist sie es, wenn man den Begriff der Erscheinung so begränzt wie Drobisch. Aber so lange es erlaubt seyn muß, ein Phantasma eine Erscheinung zu nennen, werde ich nicht glauben, daß Drobisch im Rechte ist, mir meinen Sprachgebrauch zu verkümmern. Denn in der That ist es blos eine Sache des Sprachgebrauches, was man Erscheinung nennen will, und es ist von jeher dem Philosophen erlaubt, ja derselbe genöthigt gewesen, den gemeinen Sprachgebrauch etwas zu erweitern, wie ich unstreitig mit meiner Anwendung des Wortes Erscheinung thue, indeß ihn andere zu verlassen kein Bedenken tragen. Statt mich so auszudrücken, wie ich gethan, brauchte ich nur zu sagen: „wie sich die Welt in innerer und äußerer Erfahrung giebt, ist sie; und es ist nichts im Kant'schen und Herbart'schen Sinne dahinter." Ich würde der Sache nach ganz Dasselbe gesagt haben, und Drobisch's ganze Erklärungen gegen meinen Erscheinungsbegriff wurden müßig, indem sie zwar auf ein Sachliches zielen, aber nur das Wort treffen.

Dasselbe muß ich von seinen Erklärungen gegen meinen Nichtsbegriff und meinen Satz, daß im Ganzen der Grund der Existenz oder des Bestandes des Einzelnen liege, sagen. Um der Kürze halber mich auf letztern Punct und auch hiebei auf

das Kürzeste zu beschränken, so will ich mich gleich wieder anders ausdrücken und sagen: „das Einzelne, was nicht für sich noch durch andres Einzelne bestandfähig ist, ist doch als Theil, Glied, Moment eines Ganzen bestandfähig. Dieses aber, sofern es wirklich das volle Ganze ist, bedarf keines Andern, als seiner selbst zum Bestande.“ Man kann es einigermaßen an einem Kreise erläutern. Kein Theil desselben ist für sich oder durch einen andern einzelnen Theil des Kreises mathematisch bestandfähig, jeder aber als Theil des ganzen Kreises; und wäre dieser das volle Ganze, so würde er durch sich bestandfähig seyn. So mit der Welt der Erscheinungen. Die Welt der Erscheinungen ist ein Gewölbe, dessen Zusammenschluß das höchste Bewußtseyn. Jeder kann sich das Bild weiter ausführen. Daß dieß der sachliche Sinn der von mir gebrauchten Worte ist, liegt klar im Zusammenhange und in den Tautologien, die ich dafür brauche (Atomenlehre S. 94 ff.). Hierauf aber passen Drobisch's Erörterungen über den Begriff des Grundes nicht im Mindesten. Jener Satz bleibt nach seinem factischen Inhalt noch ganz eben so wahr, und ich sehe noch eben so wie in einer frühern Abhandlung dieser Zeitschrift, ohne irgend ein sachliches Gegengewicht in Drobisch's Aeußerungen zu finden, die Basis der ganzen Herbart'schen Metaphysik dadurch aufgehoben. Unstreitig zwar ist die Absicht von Drobisch's Polemik auch hier gegen einen sehr wichtigen sachlichen Punct gerichtet; aber sie trifft wieder blos meinen Gebrauch eines Wortes, und trifft mich gar nicht mehr, so wie ich für dieses ein andres brauche. Denn ich bestreite meinerseits nicht Drobisch's Erklärung des Wortes Grund, aber man kann eben das Wort Grund in verschiedenem Zusammenhange verschieden brauchen, und wenn etwas darauf ankäme und es nicht zu Weitläufigkeiten führte, so würde ich auch den Gebrauch des Wortes Grund im Zusammenhange meiner Darstellung zu rechtfertigen wissen. Doch Drobisch hat mir ja schon meine Breite in der Auseinandersetzung, daß die meisten philosophischen Streitigkeiten Wortstreitigkeiten sind, vorgerückt, und wenn ich mir nach Vorstehendem sagen muß, daß

sie in der That keinen Eindruck auf ihn gemacht hat, so will ich meine Schuld nicht vermehren und ein fruchtloses Bemühen in dieser Hinsicht nicht weiter fortsetzen.

Drobisch wundert sich (S. 83), mich als Atomisten sagen zu hören, daß das Einzelne vergänglich sey, da ich doch consequenterweise die Atome für unvergänglich halten sollte. Ich verstehe aber unter dem Einzelnen nicht einfache Atome, die ich allerdings für unvergänglich halte, sondern Pflanzenkörper, Thierkörper, Krystalle, zusammengesetzte Molecüle; und es bedarf wohl keiner langen Rechtfertigung, daß ich Einzelnes und Einfaches unterscheide.

Drobisch fragt: was meine einfachen Wesen vor denen Herbart's voraus haben? Das haben sie meines Erachtens vor ihnen voraus, daß sie klar, ohne Widerspruch, mit den Vorstellungen einer festgegründeten Erfahrungswissenschaft zusammenhängen, daß sie als Gränzvorstellungen derselben noch unter dieselben Gesichtspuncte treten, denselben Anhalt zur Rechnung bieten, daß sie in die Behandlung aller Aufgaben, die sich die Physik in Betreff der sog. Molecularerscheinungen gesetzt hat, unmittelbar einzugehen vermögen, ja daß sie principiell, — und nur um das Principielle handelt es sich hier — den Schlußstein und Schlüssel für die wichtigsten, die Gränzprobleme der exacten Physik, im Geiste derselben selbst bilden, gleichviel auch, wie es sich mit den, von mir in dieser Hinsicht in einem Zusatzkapitel schon versuchten, Ausführungen verhalte, die jedenfalls die Anwendbarkeit und Prägnanz des Princips im Allgemeinen beweisen. In diese Puncte, in diese Stützung der metaphysischen Bedeutung meiner einfachen Dinge auf die ganze Physik der zusammengesetzten Dinge, die ja doch letzte Elemente fordern, lege ich den principiellen Unterschied derselben von den Herbart'schen einfachen Dingen. Um zu diesen zu gelangen, muß erst Alles, worauf der Physiker baut, nicht in Elemente aufgelöst, sondern als Schein zerstört werden; durch die, sich zum Theil auf offen eingestandene Widersprüche stützende, Lehre vom intelligibeln Raume, die noch nie ein Physiker zu brauchen,

ich sage mehr, nie zu verstehen vermocht hat, muß man von Herbart's einfachen Wesen erst zum Schein, mit dem der Physiker zu thun hat, zurückgelangen, ohne damit auch nur einen Schritt vorwärts im physikalischen Interesse gethan oder ein Hülfsmittel, ein Princip, eine nutzbare Vorstellung zum Vorschreiten gewonnen zu haben, die man nicht ohne seine einfachen Wesen gehabt hätte; keine von den Begriffsstellungen, von den Bezügen, worin Herbart's einfache Wesen stehen, ist für eine exacte Erfahrungswissenschaft brauchbar, indeß die, in welchen meine einfachen Wesen stehen, alle und unmittelbar für sie brauchbar sind. Sind ja doch exacte Physiker schon vor mir auf sie gelangt. Meine einfachen Wesen sind eben nichts und wollen und sollen nichts seyn als der philosophisch vorausgethane letzte Schritt, den die Physik einst wirklich zu thun hat, um sich als Physik zu vollenden und damit in Metaphysik, als allgemeinste und Gränzlehre vom Gegebenen aufzuheben. Deßhalb nenne ich Herbart's Atome die Asche und die meinigen letzte Elemente der gegebenen Welt und kann nicht umhin, sie fortgehends so zu nennen.

Allerdings haben Herbart's einfache Wesen und die einfachen Wesen meiner Atomenlehre das mit einander gemein, daß sie nicht unmittelbar erscheinen; wenn aber Drobisch bei dieser Gleichheit alle jene Unterschiede für nichtsbedeutend hält, so muß ich umgekehrt bei diesen Unterschieden jene Gleichheit für nichtsbedeutend erklären. Drobisch legt ihnen nur die Bedeutung eines Wortunterschiedes bei, ich finde meinerseits, daß eine Welt wissenschaftlicher Wirklichkeit und wissenschaftlichen Wirkens daran hängt. Auch das Gesetz in der Physik erscheint nicht, und ist doch ein nothwendiges Bindemittel der Erscheinungen, so erscheinen die einfachen Atome nicht und sind doch eine Gränze, auf die man bei allgemeinster nnd letzter gesetzlicher Verknüpfung der Erscheinungen nothwendig kommt; auf Herbart's Atome aber kommt man nicht durch gesetzliche Verknüpfung, sondern durch Lösung aller Bande der Erscheinungen. Die Hauptfrage ist meines Erachtens nicht, wie Drobisch meint, „ob nur die Atome

oder auch die Realen mit den Erscheinungen (überhaupt) in Zusammenhang stehen, da beide doch nun einmal nicht erscheinen," sondern wie sie damit in Zusammenhang stehen, ob etwas und was bei der Weise, wie der Zusammenhang gedacht wird, für die Orientirung in den Verhältnissen einer Welt, die bis auf Herbart für die wirkliche gegolten hat, die Voraussicht dieser Verhältnisse, das Kriterium, herauskommt, und dies ist eine Frage, die in der That mehr als einen Wortgebrauch betrifft.

Den Gesammtblick, welchen Drobisch auf meine philosophische Atomenlehre wirft, muß ich auf sich beruhen lassen. Der scheinbar principielle, nach meiner Ansicht nur Wort-Streit, was als wirklich zu betrachten ist, d. h. was man so nennen will, tritt hier in den Vordergrund, und trotz der mehrfachen Verlockung Seitens meines Gegners, auf einen Streit dieser Art einzugehen, als wenn es ein sachlicher wäre, — wir verstehen uns, so scheint es, hierüber nun einmal nicht — muß ich mich doch wieder begnügen, durch eine einfache Worterklärung darauf zu antworten. Nach meinem philosophischen Wortgebrauche ist wirklich nicht nur, was wirklich erscheint; das ist die gemeine unmittelbare Wirklichkeit; sondern auch was als Band und Knoten der Erscheinungen nothwendig ihnen immanent zu denken oder aus ihnen abstrahirbar ist; das ist, wenn man will, eine metaphysische Wirklichkeit. Mag man nun auch das Wort Wirklichkeit beliebig anders fassen und brauchen, wogegen ich nicht streite, wenn man nur dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht gar zu sehr damit in die Augen schlägt, so wird dieß doch nicht das Geringste in der Bedeutung und principiellen Verwendbarkeit meiner einfachen Atome für die Wissenschaft des Wirklichen und in der Möglichkeit sie in allgemeine Betrachtungen über das Gegebene aufzunehmen, eben so wenig in der factischen Zurückführbarkeit der physikalischen Kraft auf das physikalische Gesetz (der Geschwindigkeitszuwüchse) ändern. Diese sachlichen Puncte sind es, die ich vertrete und ich beanspruche in der That nicht, — ja habe dieß ausdrücklich in mei-

ner Schrift erklärt — sey es den Atomen oder Kräften, von denen ich spreche, eine Wirklichkeit in Herbart's oder Hegel's Sinne beizulegen; glaube also auch nicht, daß Drobisch's Angriff, der sich gegen einen solchen Anspruch richtet, — denn er versteht ja doch Wirklichkeit in Herbart's Sinne — in meiner Wortfassung der Wirklichkeit ein Fundament hat. Im Gegentheil, meine Atome sollen und wollen nicht wirklich in Herbart's Sinne, sondern nur ein Gränzbegriff im Gebiete seines Scheines seyn.

Dabei verkenne ich nicht die Wichtigkeit der Frage, ob man mit einer Realität in Herbart's oder Kant's Sinne hinter die in meinem Sinne noch zurückzugehen hat, aber der Streit darum berührt die Realität der Atome, des Gesetzes in letzterm Sinne gar nicht, eben deßhalb, weil sie nicht in ersterm Sinne gemeint ist. Und wenn dieser Streit, auf den zurückzukommen höchstens ein beiläufiger Anlaß in meiner Atomenlehre lag, wirklich mehr als Wortstreit werden soll, kann er meines Erachtens nicht so von der Gegenseite geführt werden, daß mein Begriff der Realität von ihrem aus bestritten wird, als wenn mit der erkannten Nothwendigkeit auf diesen zurückzugehen, der meinige aufgehoben wäre — er bliebe vielmehr trotz dem in dem Rechte, das ihm der Sprachgebrauch, die Definition, die Verwendbarkeit für das Leben und in der Wissenschaft verleiht — sondern daß die wirkliche Nothwendigkeit und der wirkliche Werth eines solchen Rückganges nachgewiesen wird. Herbart hat diesen Nachweis zu führen gesucht, ich habe in einer frühern Abhandlung dieser Zeitschrift den Gegenbeweis zu führen versucht. Drobisch's Bemerkungen gegen mich führen meines Erachtens die Sache nicht weiter, und da es nicht ihre Absicht seyn konnte, den Streit in solcher Kürze aufzunehmen, war es vielleicht sachgemäßer, ihn nicht in seinem Sinn als entschieden oder durch Bestreitung von Wortbedeutungen entscheidbar vorauszusetzen.

So manchen offenen und scharfen Aeußerungen gegenüber, die Drobisch über den Charakter und die Weise meiner Angriffe oder vielmehr meiner Aeußerungen gegen Herbart in meiner Schrift

gethan hat, kann ich nicht umhin, mit dem Ausdruck der Ansicht zu schließen, daß die Standhaftigkeit, mit welcher er dessen System vertritt, ihn seinerseits nicht immer vorsichtig genug in dem Gebrauche der Waffen gegen die Gegner dieses Systems gemacht haben dürfte. Unstreitig sind auch meine Aeußerungen gegen Herbart's System scharf gewesen; die Erwiderung Drobisch's hat mich nicht überzeugen können, daß sie nicht gerecht gewesen sind. Und bei der hohen Achtung, die ich für den Charakter, wie für die Gründlichkeit und den Scharfsinn hege, welche mein Gegner in so vielen vorzüglichen Arbeiten bezeugt hat, bei dem großen Werthe, den ich auf sein auch in seiner Gegnerschaft mir bewiesenes Wohlwollen setze, bei der ungetheilten Gemeinsamkeit des Interesse's und der Gesichtspuncte nach allen Beziehungen des exacten Wissens, die mich mit ihm verbindet, hätte ich aufrichtig gewünscht, weniger Anlaß in seiner Vorliebe für dieses System und seiner Vertretung dieses Systems gefunden zu haben, jene Aeußerungen gegen ihn zu rechtfertigen.

Und was ist zuletzt der Sinn dieses ganzen Streites, und der Erfolg des darauf gewandten Eifers? Bestand nicht meine wesentlichste Polemik gegen Weiße darin, daß von der Atomistik blos Leistungen zu fodern, aber auch zu gestatten sind, welche ihr möglich, nicht unmöglich sind, gegen Lotze darin, daß die Geschichte von der Sache nicht die Sache macht, und gegen Drobisch darin, daß wir besser thäten, uns nicht um Worte zu streiten? Und hat Einer dabei den Andern im Geringsten von seinem Standpunct verrücken können? Ist es aber wohl meine Schuld, ist es die Schuld meiner Gegner, daß der Streit um eine der fundamentalsten Fragen, in welcher sich Philosophie und Physik begegnen, keine fruchtbarere und erfolgreichere Wendung nehmen will? Ich halte es nicht für meine, nicht für meiner Gegner, der tüchtigsten, die sich mir entgegenstellen konnten, Schuld, die ihre Sache sicher so gut vertreten haben, als sie vertreten werden konnte; wohl aber für eine Schuld der von ihnen vertretenen Sache. Nähme die Philosophie die Richtung, die ich mit einigen Worten oben, mit einigen Worten mehr in

meiner Atomenlehre (S. 116) der heutigen gegenüber zu charakterisiren gesucht habe, so wäre wohl noch Streit, ja viel wichtigerer Streit, aber nicht ein solcher Streit und um Solches mehr möglich. In der That scheint mir aller Streit innerhalb der jetzigen Richtungen, zwischen den jetzigen Richtungen, wie mit den jetzigen Richtungen vergeblich; unwillkührlich, unversehens, und ginge es um die wichtigsten Interessen, löst er sich in einen Streit um Worte und Geschichten auf, und wo er sich nicht darein auflöst, ließe er sich darein auflösen. Fast selbstverständlich aber ist es so, weil der Hauptcharakter der heutigen Philosophie eben darin ruht: daß man der Geschichte und dem am Wortgebrauche hängenden Begriffe zu viel Recht gegen die Thatsache und was daran hängt, giebt. Dieser Punct ist das einzige Gemeinsame, in dem alle Richtungen der heutigen Philosophie zusammentreffen, und zugleich der einzige Grund ihres ewigen und fruchtlosen Widerstreites; er ist das, was es mir eben so möglich als nach meinem Stantpunct nöthig macht, mich der gesammten so ganz in sich uneinigen Philosophie wie Einem Manne zu opponiren, und umgekehrt die so ganz uneinige Philosophie sich gegen die Atomistik und meine Vertretungsweise derselben wie Einen Maun erheben läßt. Hat dieser Streit überhaupt ein allgemeineres Interesse gehabt, so hat er nur dieß haben können, daß er zur Charakteristik beider Richtungen einen Beitrag giebt und zur Abwägung derselben anregt, ja wohl selbst eine Oscillation dazwischen darstellt.

Die Atomistik ist nur einer der Eckſteine jener Philosophie, die ich — nicht zwar ihr Erfinder, denn sie ist blos die Verallgemeinerung der Principien einer nicht von mir erfundenen Wissenschaft des Findens und Erfindens, aber in der Richtung auf das Letzte und das Allgemeinste jetzt erst ein einsamer Vertreter derselben — für die einer Zukunft halte, die bald nicht mehr Zukunft seyn wird. Er soll verworfen werden, weil er als unbequemer Stein des Anstoßes vor der Thür des alten Hauses liegt. Doch er liegt zu fest. Und da er sich nicht mehr verwerfen läßt,

so kann es nur noch gelten, darauf fortzubauen. Wie wenig wird von den zerbröckelten Steinen des alten Hauses zum Neubau brauchbar seyn! Nur die Idee, ein Haus zu haben, worin Gottes Herrlichkeit wohnt, werden die neuen Bauleute mit den alten theilen. Doch nein; auch diese nicht, denn für die alten Bauleute wohnt Gott hinter oder über dem Hause, oder ist nur die Idee des Hauses oder nur ein Punkt im Hause. Für die neuen wird er ein wahrer Bewohner des Hauses seyn. Der Materialismus mit seiner groben aber rüstigen Faust muß Hand an's Werk mit legen, das alte Gebäude einzureißen und den Schutt wegzuräumen. Dann wird er selbst wieder weggeräumt. So denk' ich mir's, so hoff' ich, wird es seyn.

Nachschrift.

Bezüglich der, seit Einsendung dieser Abhandlung in dieser Zeitschrift (1856, S. 99) erschienenen kritischen Bemerkungen von George über meine Atomenlehre füge ich noch in Kürze Folgendes hinzu. Die sachlichen Einwände, welche der Verf. gegen die Ansicht der untheilbaren Atome erhebt, reduciren sich wesentlich darauf, daß man mit derselben nicht im Stande sey, den Widerstand der Körper zu repräsentiren, und daß der für die mechanische Physik nothwendige Begriff der Masse damit verloren gehe. Nun aber repräsentirt sich bekanntlich der Widerstand der Körper im atomistischen Sinne durch die Repulsion, welche die Atome eines Körpers, einfach oder nicht, auf die eines andern Körpers äußern; und wenn der Verf. (S. 104) besorgt, daß hiedurch die Atomistik in die dynamische Ansicht zurückverfalle, so ist sie in der That in dieser Hinsicht ganz dynamisch gewesen, so lange sie in der Physik Geltung hat. Die Masse des Körpers aber repräsentirt sich durch die Zahl Theilchen oder Atome gleicher (oder auf Gleichheit reducirter) Wirkung, die er enthält, die Masse des Atoms, einfach oder nicht, je nach dem Ausgangspuncte der Betrachtungen,

durch die Größe der (anziehenden oder abstoßenden) Wirkung, die es auf ein gegebenes Theilchen aus gegebener Entfernung äußert; ertheilt es diesem die doppelte Beschleunigung, so sagt man, es hat die doppelte Masse; — oder durch den reciproken Werth der Beschleunigung, die das Theilchen durch dieselbe bewegende Kraft erfährt. Dieß sind nicht blos Worte, sondern Alles ist erläuterbar durch fundamentale Facta. Der Begriff der Ausdehnung aber hat mit dem Begriff der Masse nach exacter Physik und Mechanik nicht das Geringste zu schaffen. Um dieß nur mit ein paar Stellen zu belegen, vergl. z. B. W. Weber in meiner Atomenlehre S. 73. Poisson sagt auf der ersten Seite seines Traité de méc., was als Hauptwerk gilt, wörtlich Folgendes: „On peut regarder un corps de dimensions finies comme un assemblage d'une infinité de points matériels, et sa masse comme la somme de toutes leurs masses infiniment petites" u. s. w. Wenn nun die Begriffsstellungen des Verf. nicht mit Vorstehendem übereinstimmen, so wird er sich unstreitig die, nicht ganz leichte Aufgabe stellen können, die seinigen gegen die der exacten Physik und Mechanik durchzusetzen, doch dürfte es nicht ganz statthaft seyn, darauf als auf schon durchgesetzten in einer Opposition gegen eine Ansicht, die sich im Geiste jener Lehren zu halten gesucht hat, zu fußen. Die Einwände, die der Verf. gegen verschiedene formelle Gesichtspuncte meiner Atomenlehre erhoben hat, lasse ich auf sich beruhen.

Zur logischen Theorie der Wahrnehmung

und der zunächst an die Wahrnehmung geknüpften Erkenntnißweisen.

Von Dr. J. Ueberweg.

Ist die Logik die Wissenschaft von den normativen Gesetzen der menschlichen Erkenntniß oder von den Gesetzen, auf deren Befolgung die Realisirung der Idee der Wahrheit in der theoretischen Vernunftthätigkeit des Menschen beruht, so bedarf

die Frage der Erörterung, ob und in wie weit auch die Wahrnehmung eine logische Seite habe. Diese Untersuchung ist in der neuesten Zeit auch bereits von anderer Seite her angeregt worden, wie namentlich Schleiermacher in seiner „Dialektik" die organische Function von der intellectuellen nicht trennt, Trendelenburg in seinen „logischen Untersuchungen" die Receptivität der Sinne als die a posteriori gegebene nothwendige Ergänzung des aprioriſchen Elementes der Erkenntniß mit in Betracht zieht, und Ulrici in seinem „System der Logik" die Frage aufwirft und deren Bejahung zu begründen sucht, ob bei der Bildung der Wahrnehmung auch die logischen Kategorien als Normen der unterscheidenden Denkthätigkeit wesentlich mitwirken. Der Sinn, in dem wir hier die Frage verstehen, ist jedoch in sofern nicht ganz der gleiche, da hier nicht sowohl die Art, wie die Wahrnehmung nach psychologischen Gesetzen unter dem Einfluß logischer Kategorien geschieht, als das Ziel, zu dem sie führt, betrachtet werden soll, die psychologische Genesis derselben aber nur insoweit, als dies zur begründenden Einsicht in das logische Ergebniß die unerläßliche Bedingung ist. Unsere Frage ist also diese: ob und inwiefern durch die Wahrnehmung Wahrheit, d. h. Uebereinstimmung des Wahrnehmungsinhaltes mit dem Seyenden, welches wahrgenommen wird, erreichbar sey, und was geschehen müsse, um das an sich Erreichbare wirklich zu erreichen.

A. Die äußere oder sinnliche Wahrnehmung.

Das noch nicht zum philosophischen Denken entwickelte Bewußtseyn setzt die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung, wie schon das Wort in unserer Sprache andeutet, ohne Weiteres voraus; es versteht kaum die Bedeutung des Zweifels, ob die Dinge auch wirklich so seyen, wie wir sie sehen und fühlen, und ist sehr geneigt, die ganze Untersuchung den unfruchtbaren Speculationen zuzurechnen. Die Zweifelsgründe der alten Skeptiker, wiewohl ihrem Hauptinhalte nach allerdings der philosophischen Beachtung werth, mögen doch leicht in ihrer paradoxen

Form den Eindruck machen, als handle es sich in dieser Sache nur um ein leichtes Spiel des Witzes, nicht um eine ernste wissenschaftliche Untersuchung. Diesem Vorurtheil gegenüber ist es erfreulich, daß die neuere Naturwissenschaft der Philosophie mit einer Rechtfertigung ihres Zweifels entgegenkommt. Dasjenige, lehrt die Physiologie, dessen wir uns in der sinnlichen Wahrnehmung bewußt werden, ist die Affection, die der Nerv erfahren hat; zu dem äußeren Object steht das Bewußtseyn nicht in unmittelbarer Beziehung; ob die sinnliche Anschauung mit der eigenen Beschaffenheit des Objects völlig übereinstimme, ist daher mindestens zweifelhaft. Diese Reflexion wird keineswegs durch die Gegenbemerkung entkräftet, die schon von F. H. Jakobi aufgestellt wurde und die auch neuerdings wieder ihren Vertreter gefunden hat, daß wir ja doch von der Nervenaffection als solcher kein Bewußtseyn haben, abgesehen von dem durch die Physiologie vermittelten Wissen, daß wir z. B. nicht das Bild auf der Netzhaut sehen, sondern das Object. Denn diese Gegenbemerkung hält sich nur an den Ausdruck der Sprache, gründet sich aber nicht auf eine eingehende Erwägung der Sache. Der Vorgang ist dieser. In Folge der Affection des Nerven, z. B. der Netzhaut, entsteht in uns eine sinnliche Empfindung. Unmittelbar ist nur diese in unserm Bewußtseyn; alles Uebrige ist eine Deutung derselben. Wir deuten sie unwillkürlich (aus welchen Motiven und mit welchem Rechte, wird unten näher zu untersuchen seyn) auf ein äußeres Object, und dies ist es, was die Sprache nennt: das Object sinnlich wahrnehmen. Der Umstand, daß wir unwillkürlich unsere Empfindung auf das Object, nicht auf den Nerven beziehen, kann offenbar nicht beweisen, daß es nicht, wenn wir vom Sehen des Objectes reden, thatsächlich die bloße Nervenaffection sey, welche unmittelbar die Empfindung begründet. Diese Affection mag ihrerseits durch eine Einwirkung, welche von dem Objecte ausgeht, hervorgerufen worden seyn (worin eben der Unterschied der Wahrnehmung von der bloß subjectiven Empfindung, z. B. den physiologischen Lichterscheinungen, Tönen ꝛc. liegt); aber auch unter Voraussetzung

dieſer Einwirkung ſteht doch die Wahrnehmung zu ihrem Object nur in der entfernten Beziehung einer mittelbaren Bedingtheit. Ob dieſe Beziehung genüge, um das Vertrauen zu begründen, daß ſich in der Wahrnehmung die eigene Beſchaffenheit des Objects treu und erſchöpfend wiederſpiegele, ungetrübt durch das zweifache Medium und durch die ſubjective That der Bewußtſeynsbildung, muß von vorn herein wenigſtens als ſehr zweifelhaft erſcheinen.

Von welcher Art der äußere Vorgang ſey, der den Nerven afficirt, lehrt in ihrer Weiſe die Phyſik. Sie führt mit naturwiſſenſchaftlicher Gewißheit den Ton auf Schwingungen der Luft, mit höchſter Wahrſcheinlichkeit die Farbe auf Schwingungen des Aethers zurück, und ſtellt eine Zurückführung der ſämmtlichen ſinnlichen Empfindungen auf Vibrationen in Ausſicht. Die Vibration der äußeren Medien überträgt ſich auf den Nerven und wird Anlaß, daß die pſychiſche Kraft ein Gegenbild zu der räumlichen Bewegung in der entſprechenden ſinnlichen Empfindung erzeugt. Wie die Kluft zwiſchen Bewegung und Bewußtſeyn ausgefüllt werde, iſt eine Frage, die bisher weder von Seiten der Naturwiſſenſchaft noch der Philoſophie eine ganz befriedigende Löſung gefunden hat; nichtsdeſtoweniger ſteht der Vorgang als naturwiſſenſchaftliche Thatſache unumſtößlich feſt. Da nun aber die pſychiſche Empfindung des tiefſten Tones, der rothen Farbe ꝛc. mit dem räumlichen Vorgang einer 32maligen Schwingung der Saite und der Luft in 1 Secunde, einer etwa 458billionenfachen Schwingung des Aethers ꝛc. keineswegs die Aehnlichkeit eines treuen Abbildes mit dem Urbilde hat, ſo iſt offenbar die Vorausſetzung einer abſoluten Uebereinſtimmung der ſinnlichen Empfindung mit der objectiven Außenwelt nur ein unwiſſenſchaftliches Vorurtheil. Wiſſenſchaftlich zuläſſig iſt allein die Annahme einer Uebereinſtimmung in demjenigen Sinn, in welchem dieſelbe auch zwiſchen den Buchſtaben des geſchriebenen und den Lauten des geſprochenen Wortes ſtattfindet: jedem einzelnen Elemente der einen Reihe entſpricht ein beſtimmtes Element der anderen, und jede Combina-

tion von Elementen der einen Reihe wird durch die gleiche Combination der entsprechenden Elemente der andern Reihe wiedergegeben; aber das einzelne Element der einen Reihe steht zu dem entsprechenden Elemente der andern nicht im Verhältnisse der Aehnlichkeit, sondern nur im Verhältnisse der gesetzmäßigen Verknüpfung.

Bei diesen Betrachtungen bildet die Wahrheit der räumlichen Anschauungen die stillschweigende Voraussetzung. Wenn jedoch schon die Physik den Inhalt der sinnlichen Empfindungen auf Bewegungen zurückführt, so läßt sich auch die weitere Frage nicht abweisen, ob diese Zurückführung die letzte sey, oder ob vielleicht auch die räumlichen Verhältnisse nur der subjectiven Anschauung angehören. Könnten nicht die Dinge, wie sie an sich oder abgesehen von unseren subjectiven Anschauungsformen sind, in ganz anderen und vielleicht den Menschen unerkennbaren Formen existiren? Diese Frage, von Kant in der transscendentalen Aesthetik aufgeworfen, ist durch das Axiom der Identität von Denken und Seyn mehr gewaltsam beseitigt, als wissenschaftlich beantwortet worden. Zwar Kant's Beweisversuch, daß die räumliche Existenz eine bloß subjective Anschauungsform sey, beruht auf der willkürlichen Voraussetzung, daß der apodiktische Charakter einer Erkenntniß stets auf subjectiven Ursprung zurückweise, einer Voraussetzung, für welche Kant nur einen Scheinbeweis durch den doppelsinnigen Mittelbegriff der Apriorität geführt hat, der den Begriff der Nothwendigkeit in den der Subjectivität hinüberleitet. Auch ergiebt sich schon aus der physikalischen Betrachtung in Einer Beziehung die Unrichtigkeit der Kantischen Ansicht mit Gewißheit. Da nämlich dasjenige Element, welches Kant den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung nennt, durch die räumlich-zeitliche Form, z. B. der Ton und die Farbe durch die Schwingungszahl, wesentlich bedingt ist, so dürfen nicht mit Kant Form und Inhalt der Wahrnehmung auf verschiedene und von einander unabhängige Quellen, jene auf das Subject, diese auf die Dinge an sich, welche das Subject afficiren, zurückgeführt werden. Ob aber Beides,

Form und Inhalt, rein subjectiv, oder ob Beides objectiv, oder ob und inwiefern Beides zugleich subjectiv und objectiv bedingt sey, kann durch die Physik nicht in letzter Instanz entschieden werden. Wir haben demnach zu der Voraussetzung, daß die Räumlichkeit auch der Außenwelt angehöre, so lange kein wissenschaftliches Recht, als es nicht gelungen ist, auf neuen Grundlagen für dieselbe einen triftigen Beweis zu führen. Wenn wir das, was der Thätigkeit der Sinne selbst angehört, streng von demjenigen sondern, was mit derselben von den frühesten Entwicklungsstadien an verschmolzen ist, so ergiebt sich, daß die Sinne als solche den Einzelnen nicht über sich selbst hinausführen und von der Existenz einer Außenwelt überzeugen, vielweniger über das Maß der äußeren Einwirkung belehren können. Das sinnliche Bewußtseyn enthält in sich kein Kriterium, um das subjective Element von dem objectiven zu sondern. Ein Wesen, welches gleich den Epikurischen Göttern in den Intermundien außerhalb aller realen Wechselbeziehung zu andern Wesen stände und nur in sinnlichen Empfindungen lebte, würde sich nicht Rechenschaft geben können, ob seine Anschauungen von Außen herrühren oder rein subjective Erzeugnisse seyen. Die Ueberzeugung von der Existenz und von der Beschaffenheit der Außenwelt kann nur unter Mitwirkung der inneren Wahrnehmung gewonnen werden.

B. Die innere oder psychologische Wahrnehmung.

Die Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Willensacte, überhaupt die psychischen Acte und Gebilde, werden zu Gegenständen der inneren Wahrnehmung, sobald wir sie in ihrem subjectiven Zusammenhange untereinander und mit dem Ganzen unsers Seyns auffassen. Die innere Wahrnehmung ist ihrer Natur nach der materialen Wahrheit fähig; es tritt keine subjective Anschauungsform hinzu, welche den wahrzunehmenden Objecten fremd wäre und die reine Auffassung derselben trüben könnte. Denn in Bezug auf die psychischen Gebilde und deren gegenseitige Verbindungen ist Bewußtseyn und Daseyn identisch:

wie dieselben in unserem Bewußtseyn sind, so ist ihr wirkliches, volles und ganzes Seyn, und ebendarum sind sie in unserem Bewußtseyn so, wie sie in Wirklichkeit sind. Mag der sinnlichen Empfindung des Tones, der Farbe ꝛc. ein äußeres Seyn entsprechen und mögen wir dadurch ein Wissen von der Außenwelt gewinnen oder nicht: jedenfalls wissen wir, wie dieselbe als sinnliche Empfindung, als psychisches Gebilde in uns ist. Das Gleiche gilt von allen anderen Elementen des psychischen Lebens.

Die innere Wahrnehmung gewinnt einen ausgebildeteren Character, wenn das einzelne psychische Gebilde nicht nur in seinem subjectiven Zusammenhange mit den übrigen psychischen Gebilden aufgefaßt, sondern auch unter den entsprechenden allgemeinen Begriff gestellt wird. Auch diese Form der Reflexion auf unser Inneres ist ihrem Wesen nach der materialen Wahrheit fähig. Der Begriff von einem psychischen Gebilde enthält, wie der Begriff überhaupt, nur die gleichartigen und wesentlichen Charaktere der einzelnen Gebilde in sich, und zwar mit höherer Bewußtseynsstärke oder Klarheit, als dieselben in den entsprechenden Einzelvorstellungen enthalten sind, und zugleich aus der Vermischung mit den ungleichartigen und unwesentlichen Elementen herausgehoben. Offenbar wird hierdurch die Reinheit und Wahrheit der Auffassung nicht getrübt. Den wesentlichen subjectiven Elementen wird eine vollere Aufmerksamkeit zugewandt und das Bewußtseyn derselben gewinnt an Intensität; aber es tritt kein Element, was dem Gegenstande der Reflexion fremd wäre, verfälschend hinzu.

Die zusammenhängende Wahrnehmung der eigenen psychischen Acte und Gebilde ist noch nicht das Ichbewußtseyn. Das Kind in demjenigen Stadium seiner Entwicklung, in welchem es sich nur bei seinem Namen zu nennen weiß, hat die zusammenhängende Wahrnehmung von sich als einem Individuum, und dennoch fehlt ihm das Ichbewußtseyn. Damit dieses sich bilde, muß noch ein anderes Moment hinzutreten, nämlich die fernere Wahrnehmung, daß auch jenes Bewußtseyn von dem eigenen Seyn oder jene zusammenhängende innere Wahrnehmung dem

nämlichen Wesen angehört, wie diejenigen Acte und Gebilde, welche wahrgenommen werden. Bezeichnen wir die letzteren in ihrer Gesammtheit mit A, die zusammenhängende innere Wahrnehmung von denselben mit B, so ist B jenes Bewußtseyn, welches sich sprachlich durch die Nennung des eigenen Namens kund gibt, das Bewußtseyn des Einzelnen von sich als diesem Individuum. B ist mit A, die Richtigkeit und Genauigkeit der Wahrnehmung vorausgesetzt, zwar in qualitativer Uebereinstimmung, aber keineswegs identisch, sondern B, der Act der Wahrnehmung, ist von A, dem Complex der wahrgenommenen psychischen Elemente, wie das Abbild vom Urbilde verschieden. Aber B ist mit A in ein und dem nämlichen Wesen vereinigt, beide sind psychische Elemente des nämlichen Individuums, und dieses ist mit sich selbst identisch; das wahrnehmende und das wahrgenommene Wesen oder das Subject und das Object der Wahrnehmung ist ein und das nämliche Wesen. Dieses Verhältniß begründet die Möglichkeit des Ichbewußtseyns. Damit dasselbe wirklich werde, muß jene zweite Reflexion hinzutreten: die Wahrnehmung B muß zugleich mit dem wahrgenommenen A wieder wahrgenommen werden und hiebei die wesentliche Vereinigung, die zwischen beiden besteht, oder die Einheit des Wesens, welchem beide angehören, zum Bewußtseyn kommen. Bezeichnen wir diese zweite Reflexion mit C, so ist dieses C das Ichbewußtseyn. Wenn das Kind zuerst auf das Nennen seines eigenen Namens, mithin der Sache nach auf das Vorstellen seiner selbst wiederum reflectirt und sich sagt, daß der, welcher jetzt diesen Namen nennt oder dieses Wesen vorstellt, und der, welcher in diesem Acte genannt oder vorgestellt wird, ein und der nämliche sey, dann, aber auch erst dann, wird es das Pronomen „Ich" gebrauchen; in eben diesem Augenblicke hat es das Selbstbewußtseyn oder Ichbewußtseyn gewonnen. Da dieses Bewußtseyn ganz auf der inneren Wahrnehmung beruht, so muß demselben wiederum die materielle Wahrheit zuerkannt werden.

Wer jenes B mit dem A identificiren und wer bereits in B das Selbstbewußtseyn erkennen wollte, den würden großentheils

die Einwürfe treffen, die Herbart (Psychologie als Wissenschaft, 1. Theil, S. 85 ff.) gegen die Ansicht richtet, welche die Vorstellung des Ich an die Bedingungen einer bestimmten Persönlichkeit und an die innere Wahrnehmung knüpft. Die vorstehend entwickelte Theorie bleibt von den Widersprüchen unberührt, welche Herbart im Begriffe des Ich finden will. Auf die einzelnen Bemerkungen Herbart's brauchen wir an diesem Orte um so weniger einzugehen, da dieselben schon bald nach ihrer Veröffentlichung einer scharfen und treffenden Kritik durch Beneke (psycholog. Skizzen, Bd. II. S. 617—628) unterworfen worden sind. Herbart's eigene Theorie beruht auf der Verwechselung der Identität der Person, welcher A und B und C als constituirende Elemente angehören, mit der vermeintlichen Identität eines gemeinsamen Trägers, welchem an sich alle jene Elemente fremd sind, des nur in der Vorstellung existirenden Residuums, welches nach Abstraction von allen wirklichen Acten und Gebilden übrig bleibt. Herbart hat die Einheit der psychischen Elemente, die Beneke als synthetische Einheit und als der Mannichfaltigkeit innewohnend erkennt, als Einfachheit gedeutet, von der Mannichfaltigkeit getrennt, gleichsam zu einem selbständigen Daseyn erhoben und zu der Einheit seiner auf eine einfache Qualität reducirten Monade hypostasirt. Er ist, wiewohl an Kant und Fichte anknüpfend, doch in der genannten Beziehung in den Fehler zurückgefallen, den Kant dem Leibnitzischen Dogmatismus vorwirft und als psychologischen Paralogismus chararakterisirt. In dem angegebenen Verhältniß liegt der fundamentale Unterschied der Herbart'schen und der Beneke'schen Theorie, nicht in jenen Aeußerlichkeiten, an welche sich die Polemik der Herbartianer bisher fast ausschließlich gehalten hat.

Das logische oder erkenntnißtheoretische Resultat der vorstehenden Erörterungen können wir dahin zusammenfassen, daß der inneren Wahrnehmung, die sich auf das eigene Seelenleben richtet, so weit sie überhaupt reicht, ihrer Natur nach in allen ihren Formen die materiale Wahrheit, d. h. die volle Uebereinstimmung mit dem Seyn, zukomme. Allerdings ist das Gebiet

der inneren Wahrnehmung zunächst wenigstens ein sehr beschränktes. Ohne Verbindung mit der äußeren Wahrnehmung läßt dieselbe einen jeden nur sein eigenes psychisches Seyn erkennen, und auch in Bezug auf dieses kann sie nicht alle Fragen beantworten; grade über das Bedeutendste, das Wesen der Seele und die Gesetze ihres Lebens, kann nicht die Wahrnehmung in ihrer Unmittelbarkeit, sondern nur das hinzutretende Denken Aufschluß ertheilen, da die Wahrnehmung als solche immer nur auf die einzelnen Acte und Gebilde der Seele geht. Auch vermag die innere Wahrnehmung ebensowenig, wie etwa eine richtige mathematische Methode, vor zufälligen Irrthümern zu schützen, sofern die Anwendung im Einzelnen eine falsche ist. Ihrem Wesen nach aber gewährt dieselbe auf ihrem eigenthümlichen Gebiete allerdings jene Uebereinstimmung der Erscheinung mit der Wirklichkeit oder jene materiale Wahrheit, für welche die Natur der äußeren Wahrnehmung keine Bürgschaft zu leisten vermag.

Die Wahrheit der inneren oder psychologischen Wahrnehmung hat lange auch denjenigen Philosophen, welche die der äußeren Wahrnehmung völlig dem Zweifel preis gaben, als unbestreitbares Axiom gegolten. Auch der Skeptiker kann nicht leugnen, daß er seine eigenen Vorstellungen, Gedanken, philosophischen Ansichten kenne; er wird auch unbedenklich von deren Genesis erzählen, mit dem Anspruch auf historische Glaubhaftigkeit; ja er würde sich beleidigt fühlen, wenn wir ihm die Kenntniß und das Verständniß der Ansicht seiner skeptischen Vorgänger und der von ihm bekämpften philosophischen Schulen absprechen wollten. Er setzt also in allen diesen Beziehungen die Uebereinstimmung seiner Auffassung mit dem Gegenstande derselben, nämlich mit den betreffenden psychischen Gebilden, den eigenen und selbst den fremden Gedanken, voraus; mithin hält er thatsächlich den Besitz einer wahren Erkenntniß, eines Wissens, für erreichbar und für wirklich erreicht, sogar in weiterem Umfange, als wir dieses Zugeständniß hier noch beanspruchen. Kant ist unter den neueren Philosophen der Erste, der der inneren Wahrnehmung die materiale Wahrheit abspricht. Dieselbe entsteht nach

ihm bekanntlich dadurch, daß der innere Sinn, dessen Anschauungsform die Zeit ist, von dem an sich zeitlosen Ich afficirt wird. „Wenn ich selbst oder ein anderes Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Da die innere Wahrnehmung aber an jene Form gebunden ist, so läßt sie uns unser wirkliches Seyn nicht erkennen.“ Die Grundlage dieser Theorie, die Lehre von der Zeit als der subjectiven Anschauungsform des inneren Sinnes, beruht indeß wiederum nur auf der durch die Doppelbedeutung des Begriffs „a priori“ herbeigeführten Verwechselung der Apodikticität und der Subjectivität. Die genauere psychologische Betrachtung zeigt, daß die Form der zeitlichen Entwicklung nicht eine bloße Form der inneren Wahrnehmung, sondern eine Form des wahrgenommenen Inneren ist. Würde aber auch Kant's psychologische Lehre vom inneren Sinn zugegeben, so würde dennoch nicht seine erkenntnißtheoretische Ansicht die nothwendige Consequenz seyn. Denn wenn auch die Erscheinung unseres bewußten zeitlichen Lebens dadurch entstände, daß unser zeitloses Seyn jenen inneren Sinn afficirte, so wäre dies doch ein reales Ergebniß des Zusammenwirkens von Ich und innerem Sinn; dieses Ergebniß aber, unser zeitliches Leben, würde nicht nur als ein untreues Abbild des zeitlosen Seyns, sondern auch, von dieser Beziehung abgesehn, an und für sich als eine Form der Existenz und als ein Gegenstand der Erkenntniß betrachtet werden können, und in diesem Sinne würde auch unter der Kantischen Voraussetzung von demselben behauptet werden müssen: es ist so, wie wir uns seiner bewußt sind, und wir sind uns seiner so bewußt, wie es ist; das Bewußtseyn von unserem zeitlichen Leben hat Wahrheit. Will man das Einzelne als Ausdruck des allgemeinen Wesens Erscheinung nennen, so kann allerdings mit Recht gesagt werden, die innere Wahrnehmung, da sie nur auf das Einzelne gehe, führe nur zur Erkenntniß von Erscheinungen.

Aber dieser Satz ist in diesem Sinne sehr verschieden von der gleichlautenden Kantischen Behauptung. Denn der Gegensatz des Wesens und der Erscheinung ist ein metaphysischer Gegensatz, dessen Glieder beide ein Moment der realen Existenz bezeichnen; Kant aber setzt das Ansichseyn und die Erscheinung in einen logischen (erkenntnißtheoretischen) Gegensatz, dessen eines Glied die reale Existenz abgesehen von der Art, wie sie sich in dem unreinen Spiegel unseres Bewußtseyns darstellt, und dessen anderes Glied die bloße menschliche Auffassung bezeichnet. Der verschiedene Charakter beider Gegensätze ist für die Erkenntnißlehre von wesentlicher Bedeutung. Die innere Wahrnehmung ist nicht auf bloße Erscheinungen im Kantischen Sinne beschränkt, sondern führt zur Erkenntniß eines Ansichseyns, wiewohl zunächst nur des Ansichseyns der einzelnen psychischen Processe und Gebilde. Aus dem Ocean des Zweifels, dessen Wogen Alles zu verschlingen drohten, läßt sie uns wenigstens zu Einem Küstenpuncte des Landes der Wahrheit hindurchdringen, und nun kann uns der Kantische Kriticismus nicht mehr die Befugniß absprechen, uns in diesem Lande weiter umzuschauen, seinen Umfang zu ermessen und mehr und mehr festen Fuß darin zu fassen. Unter den nachkantischen Philosophen hat, während Hegel dem Selbstbstbewußtseyn gleich wie dem sinnlichen Bewußtseyn nur eine phänomenologische Bedeutung zugesteht, Schleiermacher zuerst wieder die Wahrheit des Selbstbewußtseyns in ihrer fundamentalen Bedeutung anerkannt (Dial. S. 53 ff.). Schopenhauer beschränkt mit Unrecht die Wahrheit der Selbsterkenntniß des Willens, da doch der Erkenntniß der Vorstellungen, Gedanken und Gefühle als psychischer Acte aus den gleichen Gründen ganz die gleiche Uebeinstimmung mit dem Seyn zukommt.

C. Die Verbindung der äußeren und der inneren Wahrnehmung.

Da die Combination von Wahrnehmungen ein Prozeß ist, der schon über die bloße Wahrnehmung hinausgeht und dem Denken angehört, so werden in diesem Abschnitt Verhältnisse

zu berühren seyn, die allerdings nicht der Wahrnehmung als solcher eignen; um des nahen Zusammenhangs willen mögen dieselben jedoch hier erörtert werden.

Durch die bisherigen Untersuchungen ist ein zwar sicheres, aber noch eng umgrenztes Fundament der Erkenntniß gewonnen worden; unsere nächste Aufgabe ist die Aneignung eines weiteren Gebiets. Die innere Wahrnehmung führt als solche den Einzelnen nicht über sich selbst hinaus; wie aber wird von dem menschlichen Geiste die Außenwelt erkannt? Bei dieser Frage ist wiederum das psychologische Problem, welches in der Thatsache der Voraussetzung einer Außenwelt liegt, von dem logischen Problem zu unterscheiden, welches auf den Rechtsgrund dieser Voraussetzung geht. Die Beantwortung der Frage wird nach beiden Seiten hin erschwert, wenn man dabei vorzugsweise oder allein die materielle Außenwelt in's Auge faßt. Die Frage betrifft ebensosehr die Thatsache und den Rechtsgrund der Anerkennung beseelter Wesen außer dem eignen Seyn, ja diese Anerkennung ist in der Erkenntniß der Außenwelt der erste Schritt und muß bei der logischen Rechtfertigung den Ausgangspunct bilden.

Während die Mehrzahl der sinnlichen Anschauungen in einem unablässigen Wechsel begriffen ist, gibt es einzelne unter diesen Anschauungen, welche uns fast beständig begleiten, zugleich aber gewissen Modificationen unterworfen sind, deren Wechsel mit dem Wechsel unserer inneren Zustände nach einer festen Gesetzmäßigkeit verknüpft ist. In Folge hiervon bildet sich schon vor aller bewußten Reflexion jene Association, in welcher wir diese inneren Zustände an die Substanz jener Anschauungen gebunden denken: wir deuten jene Anschauungen auf den bleibenden Träger der wechselnden inneren Zustände, mit andern Worten, wir erkennen in ihnen die Anschauungen von unserm Leibe. Nun aber zeigen sich uns außer der Erscheinung des eigenen Leibes andere ähnliche Erscheinungen, und wie mit unseren in die innere Wahrnehmung eingehenden Begehrungen, Gefühlen ꝛc. gewisse in die sinnliche Wahrnehmung eingehende leibliche Bewegungen verknüpft sind, so sehen

wir an jenen ähnlichen Erscheinungen wiederum ähnliche Bewegungen. Die Association zwischen inneren Zuständen und leiblichen Aeußerungen, welche sich zunächst in Bezug auf unser eigenes Seyn in uns gebildet hat, weckt unwillkürlich bei den analogen sinnfälligen Erscheinungen das Bewußtseyn der analogen inneren Zustände, die wir nun dem Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung ergänzend unterlegen. Wir setzen ein ähnliches psychisches Seyn außer uns voraus, wie wir es mittelst der inneren Wahrnehmung in uns gefunden haben. Dieser Proceß gehört bereits dem allerfrühesten Stadium der kindlichen Entwicklung an; er wiederholt sich in wesentlich gleicher Art unabläßig im gesammten Verlaufe des Lebens. Er vollzieht sich ohne logische Reflexion gleichsam instinctmäßig in Folge psychologischer Gesetze. Wird derselbe auf eine logische Form gebracht, so finden wir darin einen Schluß der Analogie: unser Leib ist beseelt; der fremde Leib ist dem unsrigen analog; also wird auch jener beseelt seyn. Die Gewißheit dieses Schlusses stützt sich in negativer Beziehung auf das Bewußtseyn, daß die Art und Folge der betreffenden äußeren Erscheinungen in dem subjectiven Zusammenhange unseres eigenen Lebens nicht ihre volle Begründung finde, theils in positiver Beziehung auf die durchgängige Bestätigung, welche die Voraussetzung beseelter Wesen außer uns durch die Erfahrung erhält. Sofern nämlich der Schluß der Analogie noch etwas Ungewisses hat, nehmen wir sein Ergebniß vorläufig hypothetisch als wahr an und ziehen in unserer den zukünftigen Ereignissen vorangehenden Vorstellung oder Erwartung die Consequenzen, die aus dieser Hypothese herfließen. Bei allen Irrthümern im Einzelnen, die auf falschen Voraussetzungen über den besonderen Charakter des fremden psychischen Seyns beruhen, wird doch die Hypothese im Allgemeinen durchaus von der Erfahrung bestätigt: der Lauf der Ereignisse ist so, wie er unter Voraussetzung beseelter Wesen erwartet werden muß. Da nun dieses Zutreffen nicht ein vereinzeltes, sondern ein unendlich vielfaches ist, so wird, was jene Annahme

ursprünglich Hypothetisches hatte, zur vollen logischen Gewißheit erhoben.

Soll die Kantische Terminologie Anwendung finden, so können wir in der Erkenntniß beseelter Wesen außer uns ein aposteriorisches und ein aprioriſches Element unterscheiden: jenes wird durch den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung gebildet, dieses durch die aus unserem Inneren hinzugegebene Ergänzung. Aber dieses Apriori ist von dem Kantischen in zwei wesentlichen Beziehungen verschieden: nach seinem Ursprung, denn es ist zwar von der äußeren, aber nicht auch von der inneren Wahrnehmung unabhängig; und nach seinem Werthe für die Erkenntniß, denn wir tragen dadurch nicht in den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung ein Element hinein, welches den Dingen an sich fremd wäre, sondern ergänzen den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung um ein Element, welches den Dingen an sich selbst angehört und nur nicht in unsere Wahrnehmung hatte eingehen können.

Die Betrachtung der Außenwelt erweiternd erkennt der Mensch das Innere der Dinge überhaupt vermöge der verwandten Seiten seines eigenen Inneren. Er geht dabei aus von der vervielfachten Setzung des eigenen Seyns und findet daher ursprünglich in Allem, was er in lebendiger Thätigkeit begriffen sieht, menschenähnliche Kräfte. Da aber die Erscheinungen allmählich immer unverkennbarer diese nächste Hypothese widerlegen, so sieht er sich zu einer zweifachen Modificirung derselben genöthigt: auf der einen Seite findet er höhere, auf der anderen niedere Wesen, als er selbst ist; um jene zu erkennen, idealisirt er das eigene Innere; um diese zu erkennen, spaltet und depotenzirt er dasselbe, und legt den so modificirten Inhalt der inneren Wahrnehmung den sinnlichen Erscheinungen ergänzend unter. So entwickelt sich im Bewußtseyn des Einzelnen und des Volkes allmählig auf der einen Seite das reinere und höhere Gottesideal, auf der andern das Bewußtseyn der niederen Analoga des menschlichen Seelenlebens bis herab zu der Vorstellung physikalischer Kräfte.

Daß dies der thatsächliche Gang der menschlichen Erkennt-

niß ist, zeigt der Blick auf die Entwicklung des Kindes und des Naturvolks. Es bestehen neben der dargelegten Theorie hauptsächlich zwei andere, die sensualistische und die rationalistische; aber beide widerstreiten in gleichem Maße den Thatsachen der psychologischen und der geschichtlichen Entwicklung. Der Sensualismus des Condillac will auch die Erkenntniß des Inneren der Dinge, ihrer Kräfte und Gesetze, auf die sinnlichen Eindrücke zurückführen, er hält sie für Abstractionen aus denselben; aber es kann nicht daraus abstrahirt werden, was nicht darin enthalten ist, und wenn etwa die Begriffe der mechanischen Kräfte sich mit einigem Schein als solche Abstractionen erklären ließen, so sind ja grade diese es nicht, die am frühesten zum Bewußtseyn kommen, sondern die ursprüngliche Weltanschauung ist eine ganz andere und lebensvollere. Der Rationalismus oder Apriorismus, wie ihn in seiner ausgeprägtesten Gestalt besonders Kant vertritt, setzt eine Reihe von Kategorien und Ideen voraus, welche das Subject, dem sie als ursprüngliches Eigenthum innewohnen, zu dem Inhalte der Wahrnehmung als Erkenntnißformen a priori hinzubringe. Die Geschichte der Wissenschaften aber würde eine ganz andere seyn, als sie thatsächlich ist, wenn wirklich jedes einzelne Ich durch eine absolut selbstständige, an keine historischen Bedingungen geknüpfte That jene Erkenntnißelemente aus sich selbst erzeugte. Wir würden die Kategorien der wissenschaftlichen Physik bereits in den frühesten Zeitaltern und bei allen Nationen finden; in der That aber ist dem Bewußtseyn des Naturvolkes nichts fremder, als eben jene Kategorien. Najaden sind es, die, mit einer Art von transscendentaler Freiheit begabt, den Strom hervorquellen oder versiegen lassen; durch lebende Wesen, durch Götter oder Engel, werden die Gestirne bewegt, nicht durch die mechanischen Gesetze der Newton'schen Gravitation; Zeus schleudert den Blitz, und der Magnet ist beseelt, da er das Eisen anzieht. Auch fehlt viel daran, daß jene gangbare Vertheidigungsrede des Apriorismus wahr sey, welche schon Leibnitz in seinem Streit gegen Locke vorträgt, jenes Bewußtseyn, wiewohl schlummernd, erwache in einem jeden Einzel-

nen leicht, wenn es nur einmal recht angeregt worden ſey. Hierin liegt zwar die richtige Anerkennung, daß auf das Bewußtſeyn jener Kategorien der Begriff einer inneren Entwicklung Anwendung finden müſſe, im Gegenſatz ſowohl gegen ein bloßes Recipiren von Außen her, wie gegen ein entwicklungsloſes Ruhen im Innern; aber es iſt ein nicht geringer Irrthum, dieſe Entwicklung nur in eine allmählige Zunahme der Bewußtſeynsſtärke zu ſetzen, im Uebrigen aber den Kategorien nach Gehalt und Form ein fertiges Daſeyn zuzuſchreiben und dieſelben gleichſam für eine jedem Individuum ſchon bei der Geburt mitgegebene Ausſteuer zu halten. Die Geſchichte legt ein anderes Zeugniß ab. Als unter den Griechen Anaxagoras im Anſchluß an die ihm vorangegangene Entwicklungsgeſchichte der Philoſophie eine Phyſik aufbrachte, die nach der wiſſenſchaftlichen Kategorie der Cauſalität die Erſcheinungen zu erklären verſuchte, da war das griechiſche Bewußtſeyn ſo weit davon entfernt, dieſe Kategorie aus ihrem langen Schlummer freudig aufwachen zu laſſen, daß es vielmehr dem unbequemen Rüttler mit Haß und Verfolgung und mit der Anklage des Atheismus antwortete; als ein Frevel erſchien es ihm, Helios, den allverehrten, für eine feurige Maſſe zu erklären; auch fruchtete es dem Philoſophen nicht und ſchützte ihn nicht vor der Verbannung, daß er anſtatt der geſtürzten Götter den Einen allwaltenden νοῦς, den göttlichen Vernunftgeiſt, verkündete nnd dieſen als den Ordner und Lenker des Weltalls pries. Erſt nach langen Kämpfen erlangte die wiſſenſchaftliche Theorie den Sieg über die kindliche Vorſtellung, — zum offenbaren Beweis, was es mit jener vermeintlichen Apriorität, die der Leibnitziſch-Kantiſche Rationalismus behauptet, für eine Bewandtniß habe. Der fromme Malebranche war ebenſowohl, wie der nüchterne Locke, ein Gegner der Lehre von den angebornen Ideen, und in dieſer negativen Beziehung wenigſtens iſt die Uebereinſtimmung des theologiſchen und des empiriſtiſchen Philoſophen eine wohlbegründete. Der Menſch iſt eben von Natur nicht gut, nicht das, wozu er beſtimmt iſt; die wiſſenſchaftliche Kategorie iſt ebenſowenig, wie die ſittliche Ge-

sinnung, sein natürliches Erbtheil, sondern ist der Preis des Sieges, den die Vernunft in ihm als die göttliche Kraft über die natürliche Neigung erringen soll und in dem Einzelnen nur erringen kann, sofern er mit der historischen Gesammtentwicklung und göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts in lebendigen Zusammenhang tritt.

In dem geschichtlichen Entwicklungsgange der Erkenntniß des Innern der Außendinge lassen sich näher drei Stadien unterscheiden. Das erste ist das Stadium des allgemeinen Anthropoeidismus oder Anthropopathismus, der sich ursprünglich gleich sehr nach den beiden entgegengesetzten Richtungen hin geltend macht: das eigene Seyn, das einzige, welches unmittelbar gegeben und bekannt ist, wird in steter Wiederholung auf alles andere Seyn übertragen. Das kindliche Bewußtseyn des Naturvolks hat ebensowenig das reine Gottesideal, wie die Kategorien der wissenschaftlichen Physik. Es personificirt nicht nur substanzielle Wesen, sondern auch die einzelnen Richtungen, Eigenschaften und Bethätigungen des geistigen und natürlichen Lebens: die Eumeniden verfolgen den Orest, und Pallas Athene mahnt den Achilleus ab, die geheiligte Person des Heerführers thätlich zu verletzen; durch die niederen Engel, lehrt Clemens von Alexandrien, ist die griechische Philosophie den Menschen gegeben worden; noch heute soll dem Araber in Mekka die Bewegung des Dampfschiffes als die Wirkung eines eingesperrten und durch das Heizen gequälten Geistes gelten. Aber nicht nur dem heiteren Spiele der Dichtung und dem abergläubischen Wahne der Unbildung eignet diese antike Anschauungsform, sondern sie kehrt, wiewohl in verhüllter Gestalt, doch dem aufmerksamen Blicke wohl erkennbar, tausendfach noch in späteren Theorien wieder, welche wissenschaftliche Geltung beanspruchen. Nicht mit Unrecht vergleicht Aristoteles die Hypostasirung der Ideen, zu der Plato's poetischer Geist geneigt ist und die von seinen nächsten Schülern zum crassen Dogmatismus verunstaltet worden seyn mag, dem Anthropoeidismus der Mythologie; auch dem modernen Sprachgebrauch ist eine Hypostasirung der Kategorien

nicht fremd, die oft das klare Bewußtseyn von der Grenze zwischen Wahrheit und Dichtung vermissen läßt; der Keim des Organismus will sich entwickeln, das Gehirn stülpt sich zur Netzhaut aus, weil das Centrale des Embryo die Eindrücke der Weltthätigkeit in sich aufnehmen will, sagt Burdach bildlich und Schopenhauer dogmatisch; in der Psychologie ist zwar die manichäische Personification der sittlich guten und bösen Richtung zu zweien Seelen in Einem Leibe der heutigen Wissenschaft fremd geworden; aber jene auch heute noch übliche Hypostasirung der wirkenden Kräfte einer Reihe verwandter Erscheinungen zu einem besonderen Seelenvermögen, durch deren erste entschiedene Bekämpfung sich Herbart ein unbestreitbares und bleibendes Verdienst um die Wissenschaft der Psychologie erworben hat, ist unverkennbar nur eine abgeschwächte Nachwirkung der antiken Neigung zur Personification. Das zweite Stadium ist die Opposition des wissenschaftlichen Interesses gegen die kindliche Vorstellung. Diese Opposition pflegt sich gleichzeitig nach beiden Seiten hin zu richten. Der nämliche Anaxagoras ist es, der im Gegensatz gegen die Unterscheidungslosigkeit des polytheistischen Bewußtseyns das Gottesideal erhöht und zugleich die Naturkräfte depotenzirt; der gleiche Doppelkampf hat sich mehr als einmal im Laufe der Geschichte wiederholt. Aber die neugewonnene Einsicht, daß mit jener ersten Entwicklungsstufe gebrochen werden müsse, treibt zum Extrem: man meint um so wissenschaftlicher zu seyn, je mehr man alle Analogie mit den menschlichen Verhältnissen aus der Anschauung der göttlichen und der natürlichen Dinge austilgt und alle Wesensverwandtschaft leugnet. Schon der Anaxagoräische Dualismus zeigt eine Neigung zu diesem Extreme hin; entschiedener tritt uns dasselbe im Cartesianismus entgegen, der in der Natur nur Druck und Stoß anerkennt, der daher die Voraussetzung eines animalen Bewußtseyns, eines vegetativen Lebens, organischer Zwecke und selbst unorganischer Kräfte, die über die bloße Beharrung hinausgehen, später auch besonders lebhaft den Newton'schen Begriff der Gravitation bestreitet, und der andererseits das Gottesideal auf den

ganz abstracten Begriff des ens supremum, perfectissimum zu reduciren liebt, von dem aus zum Spinozischen Begriffe Gottes als der allgemeinen Substanz nur noch ein leichter Schritt ist. Das dritte Stadium endlich wird dann betreten, wenn sich auch jene extreme Opposition gegen die Voraussetzungen des natürlichen Bewußtseyns als unhaltbar erwiesen hat. Aus der ersten heftigen Reaction gegen den abstracten, poesielosen Dualismus geht das romantische Bewußtseyn hervor, welches schon durch jenen Klagegesang über die entgötterte Natur hindurchtönt, und später in der Schmähung des Protestantismus, der Aufklärung und der Wissenschaft culminirt, aber den Widerspruch in sich trägt, ein reflectirter Restaurationsversuch des naiven Bewußtseyns zu seyn; von der Ironie aufgelöst schlägt dieser Standpunct in den entgegengesetzten des exclusiven Materialismus um; glücklich, wenn es gelingt, endlich nach mancherlei Schwankungen nicht bei der Blasirtheit anzulangen, sondern eine feste wissenschaftliche Theorie zu gewinnen.

Wohl wissen wir, daß die Entwicklung jener Standpuncte noch durch viele andere Momente mitbedingt ist; doch lohnt es sich, sie auch aus dem angegebenen Gesichtspunkte zu betrachten und die logische Norm der Entscheidung aufzusuchen.

Für diese Untersuchung haben wir einen festen Ausgangspunct bereits oben gewonnen. Steht die Erkennbarkeit der eigenen psychischen Zustände durch die innere Wahrnehmung fest, so ist zunächst auch die Voraussetzung ähnlicher menschlicher Wesen von unzweifelhafter Wahrheit. Die Bürgschaft, welche für die Richtigkeit dieser Voraussetzung in der Analogie und in der Bestätigung durch die Erfahrung liegt, gibt derselben eine so volle logische Gewißheit, daß jeder Zweifel nur eine Absurdität seyn würde. Von hier aus aber können wir weiter schreiten und der gewissen Erkenntniß neue Gebiete vindiciren. Denn die nämlichen Gründe bezeugen auch die Realität der entfernteren Analoga des menschlichen Seyns. Die idealistische Annahme, daß es kein anderes irdisches Seyn gebe, als nur allein das der menschlichen Seelen, wäre zwar nicht mehr in gleichem Maße

absurd, wie die Beschränkung aller realen Existenz auf das eigne individuelle Ich, und sie hat an Berkeley einen achtungswerthen Vertreter gefunden, — der Fichte'sche Idealismus kann nicht mit gleichem Rechte hierhergezogen werden, da sein allerzeugendes Ich doch etwas Anderes ist, als die Summe der psychischen Individuen; — aber sie kann sich nur dann mit einigem Schein behaupten, wenn sich die Reflexion auf den Geist und die Materie beschränkt, insbesondere wenn ein System wie das Cartesianische, welches ausdrücklich alle Mittelstufen ausschließt, einen bestimmenden Einfluß auf die Gestaltung der Philosophie des Zeitalters gewonnen hat und nun dieser Dualismus eine wohlbegründete Reaction hervorruft, die dann leicht mit irgend einer falschen Position verschmilzt. Sie verliert jede Stütze, sobald sich die Aufmerksamkeit auf die Abstufungen der Wesen und ihrer Entwicklung richtet. Die Realität dieser Abstufungen bezeugt uns zunächst hinsichtlich unserer eigenen Entwicklung das Selbstbewußtseyn. Daß ferner analoge Abstufungen auch bei den psychischen Wesen außer uns statthaben, kann, da sich dieselben in den Erscheinungen unzweideutig kund geben, ebensowenig zweifelhaft seyn, wie überhaupt die Existenz einer Mehrheit persönlicher Wesen. Die Ueberzeugung aber, daß gewisse äußere Erscheinungen, nach der Analogie der inneren Wahrnehmung gedeutet, uns über die Existenz von Abstufungen innerhalb des menschlichen Seyns mit metaphysischer Gewißheit belehren, zieht consequenterweise die Ueberzeugung nach sich, daß auch die Voraussetzung des thierischen Bewußtseyns, auf welche eine Reihe anderer äußerer Erscheinungen ganz in der gleichen Weise hinführt, die gleiche logische Gewißheit habe. Nun kann endlich auch die fernere Abstufung der animalen und der vegetativen Kräfte als der niederen Analoga des menschlichen Willens, ohne deren Annahme die Erscheinungen keine zutreffende Erklärung finden würden, nicht mehr in Zweifel gezogen werden. Nach der anderen Seite hin bietet die Erscheinung des Kosmos als des unendlichen zweckvoll geordneten Ganzen der endlichen Naturobjecte und geistigen Wesen eine eben so vollgenügende Grund-

lage zur metaphysisch gewissen Ueberzeugung von der Realität des unendlichen, den Kosmos tragenden und beherrschenden Geistes. In dem Zusammenhange dieser Betrachtung erweisen sich die Cartesianische Leugnung der Realität der Naturkräfte und die Kantische Reducirung der Begriffe von den Kräften und Gesetzen der Natur und von der Existenz des göttlichen Geistes auf bloße subjective Kategorien und Ideen als unhaltbar. Nur muß von diesen Wesenheiten das Nämliche gelten, was von der Beseeltheit der den Sinnen erscheinenden menschlichen Gestalten gilt: wir nehmen dieselben nicht äußerlich wahr, sondern tragen die Vorstellung derselben, wie Kant mit Recht lehrt, als ein aus uns selbst herstammendes Erkenntnißelement in den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung hinein, aber dennoch, wie wir im Gegensatz gegen Kant behaupten müssen, nur als ein Element, wodurch wir das eigene Seyn der Dinge erkennen. Wir bedürfen, um den Kantischen Standpunct zu widerlegen, nicht jenes Axioms von der Identität des Denkens und Seyns, welches, als unbegründbar hingestellt oder nur durch die Idee des Absoluten begründet, deren objective Gewißheit sich doch selbst wiederum auf die vorangehende Ueberzeugung von der Wahrheit jenes Axioms gründen muß, nur zu leicht in den zweifachen Irrthum führt, das Fundament dieser Uebereinstimmung, die äußere und die innere Wahrnehmung, zu übersehen, um sich die unmögliche Aufgabe rein aprioristischer Constructionen zu stellen, die nur durch Paralogismen eine scheinbare Lösung finden kann, und zugleich die Gradverschiedenheiten der in einem jeden Falle erreichbaren Uebereinstimmung zu verkennen. Müssen wir nämlich auch den die sinnliche Wahrnehmung ergänzenden, aus der inneren Wahrnehmung entnommenen Erkenntnißelementen im Allgemeinen Wahrheit oder Uebereinstimmung mit dem Seyn zusprechen, so ist doch das Maß der Uebereinstimmung in den verschiedenen Verhältnissen ein verschiedenes. Das Maß der in einem jeden Falle nach dessen objectiver Natur erreichbaren Wahrheit stuft sich ab nach dem Maße des Abstandes der jedesmaligen Erkenntnißobjecte von unserem eigenen Seyn, das Maß der von dem erkennenden

Subjecte wirklich erreichten Wahrheit nach dem Maße der Unterscheidung zwischen näherer und entfernterer Analogie und nach der Angemessenheit dieser Unterscheidung zu den Erscheinungen. Das Recht des naiven Bewußtseyns liegt in der Voraussetzung der Analogie, sein Unrecht in der Nichtunterscheidung der Analogie von der Identität. Das Recht des Dualismus liegt in der Opposition gegen die kindliche Kritiklosigkeit, sein Unrecht in der Leugnung der Wesensverwandtschaft. Die wahre Vermittlung, in den wesentlichsten Beziehungen schon von jenem Knotenpuncte der welthistorischen Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns anticipirt, der den Uebergang vom naiven zum dualistischen Bewußtseyn bezeichnet, ist die Erkenntniß der Stufenreihe des Seyns.

Der Mensch erkennt das Höhere durch Idealisirung des eigenen Seyns, aber in dem Maße, wie der Abstand zunimmt, nicht mehr in der Form des adäquaten Wissens, sondern in den Formen des Glaubens und der Ahnung. Dies gilt schon in Bezug auf das Verhältniß des Menschen zum Menschen, des in intellectueller, sittlicher, religiöser Beziehung minder Gebildeten zum höher Gebildeten. Auch hier schon beruht der Glaube auf dem Zeugniß des Geistes an den Geist, des gebenden an den empfangenden. In diesem Verhältniß ist das theoretische Element der Erkenntniß von dem analogen gemüthlichen Elemente der Pietät und dem praktischen des Gehorsams untrennbar, wie auch auf der Seite des Höheren das Correlat des Glaubens, die Autorität, alle diese Beziehungen gleichzeitig umfaßt. Diese Formen knüpfen sich an die mittlere Stufe der Entwicklung; sie bestehen noch nicht, wo das Verständniß des Höheren noch ganz fehlt; sie bestehen nicht mehr, sondern gehen naturgemäß in gemeinsame wissenschaftliche Forschung, Freundschaft und freies praktisches Zusammenwirken in dem Maße über, wie der früher minder Entwickelte die gleiche Bildungshöhe erreicht hat. Ihre höchste Bedeutung gewinnen dieselben in der religiösen Beziehung auf das Verhältniß zu Gott und den göttlichen Dingen. Zwar ist das religiöse Bildungsziel der Aehnlichkeit

mit Gott ein unendliches und daher jene Gleichheit niemals erreichbar; dennoch kann und soll auch hier eine fortschreitende, wenn gleich immer nur partielle, Umwandlung des Glaubens in ein Schauen, in adäquate Erkenntniß stattfinden; so oft aber irgend ein Gebiet dem Wissen angeeignet ist, öffnet sich stets ein neues und höheres Glaubensgebiet. In diesem Sinne bezeichnet das „Credo ut intelligam“ die wahre Richtung des Fortschritts der religiösen Erkenntniß. Das objectiv erreichbare Maß wahrer Erkenntniß wird von den erkennenden Subjecten um so vollständiger erreicht, je mehr die beiden Abwege der zu geringen und der zu schroffen Unterscheidung des Göttlichen von dem Menschlichen vermieden werden. Die zu geringe Unterscheidung begründet den Ethnicismus. Die polytheistische Vorstellung findet, auch nachdem sie längst aus der Wissenschaft und dem religiösen Bewußtseyn entschwunden ist, eine Zufluchtsstätte in der Poesie. Der Dichter erkennt in ihr eine Quelle künstlerischen Reizes. Die poetische Sympathie schließt die Ueberzeugung nicht aus, daß nicht nur das allgemeine Bewußtseyn jene Vorstellungsform als eine kindliche und unwissenschaftliche mit Recht verlassen hat, sondern daß auch selbst für die Poesie der Gewinn, der ihr aus jenem Umschwung erwachsen ist, die größere Tiefe der Idee und Innigkeit des Gefühls, den Verlust einer Form, die ihr ja dennoch eine unverlorene ist, an Werth bei weitem überwiegt. Die zu schroffe Unterscheidung, die alle Analogien des menschlichen Geistes aus dem Begriffe des göttlichen Geistes austilgen möchte und sich gegen das Zugeständniß sträubt, daß alles Ideale im menschlichen Denken, Wollen und Empfinden als ein Seyn und Wirken Gottes im Menschen angeschaut werden müsse, zeigt sich schon in der scholastischen Vorliebe für die abstractesten Bezeichnungen des göttlichen Wesens; sie tritt noch schärfer hervor in dem Gottesbegriff des Deismus und in dem Substanzbegriff des Spinozismus. Die Polemik gegen die anthropomorphische Vorstellung, ursprünglich aus dem wissenschaftlichen Interesse hervorgegangen, überschreitet ihre Grenzen und wird unwahr und unwissenschaftlich, wenn sie das göttliche Seyn

nur in solchen Formen, die in der That tiefer stehen, als die Existenzform des menschlichen Geistes, denken zu dürfen vermeint. Von der Ansicht, daß dem göttlichen Wesen alle Analogien des menschlichen fremd seyen, ist nur ein formal verschiedener Ausdruck die Meinung, daß, wo solche Analogien sich nachweisen lassen, nicht Göttliches gedacht werde, und von hier aus führt ein leichter Schritt zum theoretischen Atheismus, sobald ein scharfer Verstand diese Analogien auch aus ihrer Verhüllung in den abstractesten Gottesbegriffen herauserkennt. Daß der Mensch, um Gott zu erkennen, sein eigenes Wesen in idealisirter Form aus sich herausſetzt, kann keineswegs die Nichtrealität des Gottesgedankens beweisen, falls nicht auch die Nichtrealität der Beseeltheit menschlicher Wesen, das eigene Individuum ausgenommen, aus dem Umstande gefolgert werden soll, daß wir, um diese Beseeltheit zu erkennen, unser eigenes Inneres in modificirter Form aus uns herausſetzen und objectiviren. Qui nimium probat, nihil probat. Da bei den zweckmäßig gegliederten Naturorganismen unverkennbar die frühere Form und Zusammensetzung in solcher Weise bestimmt ist, daß die in ihr liegende Causalität gerade diejenigen späteren Formen, die für die Erhaltung und Neubildung des Organismus erforderlich sind, hervorrufen muß; da mithin das Frühere durch das Spätere, welches erst werden soll, ebensowohl bestimmt ist, wie das Spätere durch das Frühere; da aber die Wirkung des Späteren auf das Frühere durch eine Vorausnahme des Späteren, die nur eine ideelle seyn kann, bedingt ist: so muß der Gedanke der späteren Gestalten vor diesen selbst eine schon den Anfang der Entwicklung bestimmende Existenz haben. Der Gedanke aber kann nicht ohne Träger existiren, denn die Hypostasirung der metaphysischen Kategorien ist eben nur eine unwissenschaftliche Fiction; auch nicht in den früheren Formen allein, denn das denselben innewohnende System organisirender Kräfte und die hierin liegende Causalität ist zwar die Wirkung und Offenbarung des Gedankens von dem, was werden soll, aber nicht dieser Gedanke selbst; derselbe hat demnach den ewigen weltschaffenden Geist zur nothwendigen Voraussetzung.

Ist der Erkenntniß des Höheren die Form des Glaubens mit stufenweiser Annäherung an das Wissen wesentlich, so kann dagegen von dem Niederen ein mehr adäquates Verständniß gewonnen werden. In der Stufenreihe der irdischen Wesen gilt das Gesetz, daß das höhere die Charaktere des niederen als Momente in sich trägt. Durch Reflexion auf die analoge Seite des eigenen Seyns wird das Verständniß des tiefer stehenden Wesens erschlossen. Zwar haben auch die niederen Kräfte in ihrer Vereinigung mit den höheren eine andere Gestalt, als in ihrer selbstständigen Gestalt: von den animalen Kräften sind auch die niedrigsten nicht eine einfache Wiederholung, sondern gleichsam eine höhere Potenz der Kräfte des vegetabilischen Organismus; die sinnlichen Kräfte der menschlichen Seele sind als Grundlagen des geistigen Lebens selbst von geistiger Art und von denen des Thieres wesentlich verschieden; die pneumatische Entwicklung gibt auch der psychischen und somatischen Seite des menschlichen Lebens ein neues Gepräge; und daher kann bei einem weiteren Abstande in der Richtung nach unten hin auch nicht mehr ein eben so volles Verständniß gewonnen werden, wie bei einer wesentlichen Gleichheit des erkennenden und des erkannten Wesens. Sofern wir uns aber der Nothwendigkeit bewußt sind, auch die Vorstellungen von der niederen Seite des eigenen Seyns zum Behuf der Erkenntniß der tiefer stehenden Wesen noch zu depotenziren, so haben wir hierin allerdings die Befähigung, nach dieser Seite hin ein erschöpfenderes wissenschaftliches Verständniß zu gewinnen, als in Bezug auf das Höhere. Der zweifache Abweg, das Fremde dem Eigenen zu nahe oder zu fern zu rücken, beschränkt auch hier wiederum die subjective Erlangung des objectiv erreichbaren Maßes der Wahrheit. Kaum vermag das entwickelte Bewußtseyn sich anschaulich in die Seele des Kindes zu versetzen, weßhalb Erziehung und Unterricht, zu viel oder zu wenig voraussetzend, so schwer in jedem einzelnen Falle das Maß der Anforderung treffen, welches zwischen lähmender Ueberbürdung und erschlaffender Nichtanstrengung der zu übenden Kraft die richtige Mitte hält. Dieser Gegensatz im pädagogisch-

didaktischen Verhalten repräsentirt gleichsam in verjüngtem Maßstabe den größeren Gegensatz der philosophischen Systeme in der Ansicht über die ursprüngliche Gestalt des psychischen Lebens. Die Lehre von den angebornen, obschon anfänglich schlummernden Ideen ist nichts anderes als die Naivität, den eigenen höchsten Besitz, das in geistiger Arbeit angeeignete Resultat des welthistorischen Bildungsganges der Menschheit, kritiklos dem neugebornen Individuum zu leihen. Die einseitige Opposition gegen diese Unwissenschaftlichkeit ist die Lehre von der Seele als tabula rasa in dem Sinne, daß sie Alles von Außen empfange. Es ist dieselbe Opposition, die den Cartesius zur Verneinung des thierischen Bewußtseyns führte und die überhaupt so wesentlich in der Tendenz des Cartesischen Systems liegt, daß die Lockesche Lehre wohl mit gleichem Rechte wie die Spinozische als ein auf die Spitze getriebener Cartesianismus betrachtet werden darf. In Bezug auf die Kräfte des vegetabilischen und des thierischen Organismus ist der Gegensatz der Ansichten auch in der heutigen Wissenschaft noch ungeschlichtet. Die zweite und dritte Seele bei Plato, die muthvolle und die begehrliche, der Archeios des Paracelsus und van Helmont, und die Lebenskraft der Neueren, sofern dieselbe als ein mysteriöses Agens vorgestellt wird, welches ohne Gebundenheit an die Kräfte und Gesetze der Stoffe gleichsam mit Ueberlegung, Wahl und selbstständiger, zauberhafter Macht die Zwecke des Organismus verwirkliche und seine Schäden heile, sind nur abgeschwächte Formen der naiven Personification wirkender Kräfte. Dagegen gehört der überspannten und daher in der That unwissenschaftlichen Opposition jene schon von Baco und Cartesius begründete und in dem modernen Materialismus culminirende Lehre an, welche die organischen Kräfte durchaus auf mechanische zurückführen und alle Teleologie verbannen möchte. Moleschott's Behauptung: „Alle Vorstellungen einer Lebenskraft lassen sich auf die tiefwurzelnde Neigung der Menschen zurückführen, sich eine Reihe von Erscheinungen, deren Zuhammenhang ihnen dunkel blieb, in der Gestalt einer Persönlichkeit vorzustellen" — ist dahin einzuschrän-

ken, daß nur die falsche Vorstellung von der Lebenskraft, welche derselben eine magische Wirksamkeit zuschreibt, in dieser Neigung ihren Ursprung hat. Aber die Vorstellung der organisirenden Potenz als eines Systems wissenschaftlich erforschbarer Kräfte, die von den mechanischen specifisch verschieden sind und eine mittlere Stellung zwischen diesen und den psychischen Kräften des animalen Bewußtseyns einnehmen, wird durch jene Bemerkung nicht als unwissenschaftlich erwiesen; denn sie stützt sich nicht auf bloße subjective Neigungen, sondern auf sachliche Gründe. Wer auch nur die Wahrscheinlichkeitsrechnung zum Maßstab nehmen wollte, würde schon die Ansicht verwerfen müssen, daß die harmonische Fügung eines Organismus ohne eigenthümliche organisirende Kräfte durch bloße „Zusammenwürfelung" verschiedenartiger Stoffe jemals entstehe. Unverkennbar sind die Organismen durch den Gedanken beherrscht und gestaltet, der, in den organisirenden Kräften sich offenbarend, die mechanischen Kräfte in den Dienst des Zweckes stellt. Der materialistische Versuch einer Reducirung aller Kräfte auf bloße Combinationsformen von Bewegungen scheitert schon an der Thatsache der Existenz des Bewußtseyns, welches nach dem Zeugnisse der inneren Wahrnehmung noch etwas Anderes ist als räumliche Bewegung; es könnten also nur die mittleren Kräfte aufgehoben werden, und so würden wir wieder bei jenem vermittlungslosen Cartesianischen Dualismus anlangen, den die fortschreitende Entwicklung der Wissenschaft mit Recht verlassen hat. Was die unorganische Natur betrifft, so finden jene logischen Gesetze eine besonders interessante Anwendung auf die Vorstellungen von den bewegenden Kräften der Himmelskörper. Hier hat sich die naive Ansicht in ihrer unverhülltesten Gestalt länger als auf den anderen Gebieten erhalten. Nicht nur der antike Volksglaube, sondern auch noch die ernste und nüchterne Philosophie des Aristoteles sieht in den Gestirnen göttliche Wesen, und die scholastische Philosophie des Mittelalters ändert hier, wie in so manchen anderen Beziehungen, nur die Form, nicht das Wesen der ethnischen Anschauung, indem sie die Götter zu Engeln umgestaltet. Wenn

Dante lehrt: die Engel bewegen den Mond und seine Sphäre, die Erzengel den Mercur ꝛc., die Seraphim den Fixsternhimmel, die Cherubim das primum mobile, so gilt ihm dies nicht als bloße poetische Fiction, sondern als wissenschaftliche Wahrheit; denn es ist die Ansicht der Philosophie seiner Zeit. In abgeschwächter Gestalt erscheint die naive Ansicht bei Keppler, der pythagoreisirend die Bewegungen der Himmelskörper von der himmlischen Harmonie, der Rotationskraft der Sonne und den magnetischen Bewegungen der Planeten herleitet, und die vermeintliche Sechszahl der Planeten und deren Abstände von einander auf die Fünfzahl der regelmäßigen Körper und die Abstände der Kugeloberflächen zurückführt, in welche nacheinander diese Körper von der Saturnbahn aus nach innen zu in folgender Ordnung: Cubus, Tetraeder, Dodekaeder, Ikosaeder, Octaeder beschrieben sind, während zugleich jedem dieser Körper die nächstfolgende Kugelfläche, seine Seitenflächen berührend, eingeschrieben ist, so daß die innerste, dem Octaeder eingeschriebene Kugelfläche die Mercurbahn bezeichnet. Diese Uebertragung von Verhältnissen, welche dem ästhetischen Sinne des construirenden Geometers eine subjective Befriedigung gewähren, auf die äußere Natur ließ Keppler nicht zur reinen Auffassung des astronomischen Problems gelangen und war für ihn, dessen starken Geist der harte Druck äußerer Verhältnisse nicht niederzubeugen vermochte, ein übergewaltiges inneres Hemmniß, welches in ihm den Gedanken nicht aufkommen ließ, seine glänzenden Entdeckungen weiter zu verfolgen und, die Newtonsche Bahn betretend, zu der theorischen Astronomie die physische zu fügen. Der Cartesianismus hat auch hier wieder das Verdienst, jene psychologische Schranke der wissenschaftlichen Forschung zuerst entschieden durchbrochen zu haben. Dieser unschätzbare Gewinn ward nicht zu theuer um den Preis einer zeitweiligen Herrschaft der mechanischen Naturansicht erkauft, welche nur Druck und Stoß anerkannte und selbst die Newtonsche Gravitationstheorie aus dem Grunde bekämpfte, weil es unmöglich sey, daß der Materie, die ja durch das Attribut der Ausdehnung vollständig charakterisirt

ſey, irgend eine innere Kraft, und wäre es auch nur die allgemeine Schwerkraft, zukomme. Die Newtonſche Anſicht als die wiſſenſchaftlich berechtigte brach ſich dennoch Bahn, und wurde ſie zunächſt nur auf Grund der beobachteten Thatſachen angenommen, ſo mußte doch allmählich auch ihre metaphyſiſche Bedeutung erkannt werden. Manchem ihrer naturwiſſenſchaftlichen Vertreter mochte es als eine bloße romantiſche Fiction erſcheinen, wenn der deutſche Dichter die Schwere als das Band der Materie mit der Freundſchaft und Liebe als dem Bande der Geiſter in Parallele ſtellt, und in der That iſt die Identificirung nur eine poetiſche Licenz; aber die Theorie der deutſchen Metaphyſik, welche, zugleich die Abſtufungen anerkennend, in der Schwere die unterſte Stufe jenes Triebes nach Individualiſation erkennt, der wie ein rother Faden durch die ganze Natur hindurchgeht, bis er im menſchlichen Geiſte zu ſeiner höchſten Verwirklichung gelangt, iſt die wahrhaft philoſophiſche Anſicht, welche, die Einſeitigkeit von beiderlei Extremen überwindend, die wahre Vermittlung bildet.

Wenn den Analogien der inneren Wahrnehmung unter Vorausſetzung der richtigen Abſtufung reale Gültigkeit zuerkannt werden muß, ſo bleibt noch die Frage zu erledigen, wie ſich zu denſelben die Erſcheinungen der ſinnlichen Wahrnehmung verhalten, und in welchem Maße die letzteren mit der äußeren Wirklichkeit übereinſtimmen. Offenbar weiſt jede ſinnliche Erſcheinung auf wirkende Kräfte zurück und berechtigt niemals zur Vorausſetzung einer abſolut kraftloſen Materie, denn eine ſolche würde auch nicht zur Erſcheinung kommen können. Ohne alle innere Kraft könnte die Materie nicht die Medien, von denen ſie umgeben iſt, und mittelſt dieſer unſere Sinne afficiren. Auch zeigt die allgemeine Verbreitung der Schwerkraft, daß keine Materie ganz von aller Kraft getrennt iſt. Demnach haben wir allen Grund vorauszuſetzen, daß Materie und Kraft nur zwei verſchiedene Weiſen der Auffaſſung des nämlichen Seyns bezeichnen und die Verſchiedenheit der Erſcheinung nur in der verſchiedenen Art der Erkenntniß ihren Grund hat: Materie iſt ſinn-

lich angeschaute Kraft, und Kraft ist die nach der Analogie der inneren Wahrnehmung, insbesondere der Wahrnehmung von unserem Willen, vorgestellte Realität der erscheinenden Materie. Aber beide Auffassungsweisen haben, wie aus den vorstehenden Erörterungen folgt, keineswegs die gleiche reale Wahrheit (wie der Spinozismus behauptet), auch nicht die gleiche Nichtwahrheit (wie der Kantische Kriticismus will, der das transscendentale Object weder für Materie, noch für denkendes Wesen, sondern für einen uns unbekannten Grund der Erscheinungen hält); sondern der Auffassung unter der Kategorie der Kraft muß, weil dieselbe sich auf die Analogie der inneren Wahrnehmung gründet, der Vorzug der realen Gültigkeit zuerkannt werden.

Für eine klare Erkenntniß der Verschiedenheit der philosophischen Standpunkte kommt es vor Allem darauf an, daß der hier berührte Gegensatz der Kraft und Materie, welcher durchaus von logischem, d. h. erkenntnißtheoretischem Charakter ist, von dem Gegensatze des Geistes und der Natur, der von metaphysischer und ethischer Bedeutung ist, streng unterschieden werde. Die Begriffe: Geist und Natur, bezeichnen nicht, wie die Begriffe: Kraft und Materie, das nämliche reale Seyn in verschiedener Erscheinungsform, sondern einen Gegensatz im realen Seyn selbst, nämlich den der persönlichen und der unpersönlichen Existenz. Hat die Auffassung ein und desselben Seyns unter der Kategorie der Kraft vor der Auffassung unter der Kategorie der Materie den logischen Vorzug der volleren Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit, so stehen sich die Erkenntniß des Geistes und der Natur in dieser logischen Beziehung einander gleich; ist bei Kraft und Materie das reale Seyn das gleiche, so ist dagegen der Geist im Vergleich mit der Natur die höhere Sphäre des realen Seyns. Die gangbaren Termini: Idealismus, Realismus und Identitätssystem haben eine wesentlich verschiedene Bedeutung, je nachdem sie im logischen oder im metaphysischen Sinne verstanden werden, und nichts hindert, daß ein philosophisches System unbeschadet der inneren Consequenz in dem einen Sinne Identitätssystem, in dem andern Idealismus

oder Realismus sey und umgekehrt. So ist z. B. das System des Spinoza im logischen Sinne Identitätslehre, denn res extensa und res cogitans gilt als identisch, aber nichtsdestoweniger im metaphysischen und ethischen Sinne Idealismus, denn der Geist soll herrschen über die Natur, der adäquate Gottesgedanke und die freie uninteressirte Liebe Gottes über die blinden Kräfte des verworrenen Denkens und der knechtenden Leidenschaft.

Das Zusammenbestehen und Zusammenwirken verschiedener Kräfte setzt ein reales Neben- und Nacheinander oder eine reale Räumlichkeit und Zeitlichkeit voraus. Ob diese mit dem Raum und der Zeit der sinnlichen Anschauung übereinstimmen, kann, den früheren Betrachtungen zufolge, nicht auf Grund der äußeren Wahrnehmung allein entschieden werden. Doch folgt zunächst aus der Wahrheit der inneren Wahrnehmung die Realität der erscheinenden Zeitfolge, und aus dieser mittelbar auch die reale Wahrheit der erscheinenden Räumlichkeit. Das Beweismittel finden wir in der Gültigkeit, welche nachweislich den mathematisch-physikalischen Gesetzen auch in Bezug auf die realen Naturobjekte zukommt. Es ist Thatsache, daß z. B. der Planet oder Komet zur bestimmten Zeit an dem Orte wiedererscheint, welchen die Berechnung, die sich auf die Gesetze der Gravitation stützt, ermittelt hat. Wer nun mit Kant auch die Zeitfolge für eine bloße subjective Erscheinung ohne Realität hält, kann allerdings jenes Factum im Sinne des subjectiven Idealismus erklären, wobei nur Kant's realistische Annahme einer Affection des Subjects durch die Dinge an sich und die Zurückführung der Materie der Wahrnehmung auf diese Affection (und zwar in beiden Gestalten der Kritik der reinen Vernunft) die bekannte Inconsequenz bildet; wer aber, wie es auf Grund der inneren Wahrnehmung geschehen muß, der Zeitfolge Realität zugesteht, wird durch jenes Factum genöthigt, dieses Zugeständniß auch auf den Raum auszudehnen, d. h. ein solches reales Zusammenseyn der Kräfte anzunehmen, wodurch ein Raum von drei Dimensionen und den übrigen mathematischen Eigenschaften, überhaupt von völlig gleicher Art mit dem Raume der sinnlichen Anschauung,

gebildet wird. Denn indem wir den Stern wiedersehen, so ist dies, wie uns schon im Gegensatz gegen den reinen subjectiven Idealismus feststeht, zwar ein Vorgang im Subject, aber nicht ein Resultat der bloßen subjectiven oder psychologischen Causalität, sondern der Beziehung des Subjects zu einer realen Kraft, die der Außenwelt desselben angehört. Diese äußere Kraft oder, um mit Kant zu reden, dieses „Ding an sich" tritt zu der Zeit auf's Neue zu dem Subject in reale Beziehung, wo eben der Planet oder Komet wiedererscheint; denn das Wiedererscheinen beruht auf dieser Beziehung, auf dem Afficirtwerden des Subjectes durch das Object. Dieser Augenblick ist derjenige, der dem Gesetze der Gravitation entspricht und mit gleicher mathematischer Nothwendigkeit auch umgekehrt auf dieses als auf seine Voraussetzung zurückweist. Es hat also dieses Gesetz nicht nur Beziehung auf die Objecte der Erscheinungswelt, sondern auch auf die das wahrnehmende Subject afficirenden realen Wesen, die „transscendentalen Objecte" oder die „Dinge an sich." Nun aber hat dieses Gesetz wiederum das Zusammenseyn der realen wirkenden Kräfte in einem Raume von drei Dimensionen zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Denn daß die Intensität der Schwerkraft bei constanten Massen im umgekehrten Verhältniß zu den Quadraten der Entfernungen steht, ist eine mathematisch nothwendige Folge aus der gleichmäßigen physikalischen Verbreitung der anziehenden Kraft durch drei Dimensionen und kann nur hierin seinen Grund haben; denn wäre die reale wirkende Kraft in einem Raume von nur zwei Dimensionen verbreitet, so würde die Intensität zu den Erscheinungen selbst, und wäre sie es in einem Raume von vier Dimensionen, so würde die Intensität zu den Cuben der Entfernungen im umgekehrten Verhältnisse stehen. Ein Gleiches gilt von allen anderen mathematisch-physikalischen Gesetzen. Sobald bei irgend welchen physikalischen Erscheinungen die Reduction auf räumliche Bewegungen gelungen ist, so liegt auch der gesetzmäßige Zusammenhang zwischen den Ursachen und Wirkungen, der bis dahin verhüllt war, klar zu Tage. Alle jene Gesetze aber können nur unter

der Vorausſetzung eines ſolchen Raumes beſtehen, wie ihn die ſinnliche Wahrnehmung kennt. Ueber die abſolute Größe wird dadurch allerdings nichts entſchieden. Die ſinnliche Anſchauung ſpiegelt den näheren und den entfernteren Raum nicht in gleichem Maßſtabe ab; wir können dieſe Verſchiedenheit leicht auf die Einheit eines gleichen Maßes reduciren, wiſſen aber nicht, welches Maß der realen Größe entſpricht, oder vielmehr: der Begriff einer abſoluten Raumgröße iſt überhaupt nicht zuläſſig, denn der Raum als die Geſammtheit der Verhältniſſe der Lage und Größe hat, gleich wie die Zeit, ſein Weſen in der bloßen Relativität.

Für die reale Exiſtenz der räumlichen Welt, die dem ſinnlichen Bewußtſeyn als das Gewiſſeſte galt, wird demgemäß, nachdem die Reflexion auf die Natur der äußeren Wahrnehmung die unmittelbare Ueberzeugung von derſelben den Angriffen des Skepticismus hatte preisgeben müſſen, mittelbar durch die Reflexion auf die Natur der inneren Wahrnehmung, auf die Analogien zwiſchen der äußeren und inneren Welt und auf die mathematiſch-phyſikaliſchen Geſetze und deren Vorausſetzungen eine vollere wiſſenſchaftliche Gewißheit wiedergewonnen.

Die verſchiedenen Formen des Bewußtſeyns, welche der Vorſtellungsbildung des gewöhnlichen Lebens, ſo wie den Theorien der poſitiven Wiſſenſchaften und des metaphyſiſchen Theiles der philoſophiſchen Syſteme meiſt nur als verhüllte Motive zum Grunde liegen, geben ſich ausdrücklich in den Lehren der Philoſophen über die Natur der menſchlichen Erkenntniß kund. Die ältere Philoſophie leitet unbefangen die Erkennbarkeit des Gleichen und Aehnlichen außer uns von dem Gleichen und Aehnlichen in uns her. Ariſtoteles gibt dieſer Lehre eine pſychologiſche Grundlage, indem er das Geſetz aufſtellt, daß die menſchliche Seele, die unter den irdiſchen Dingen die oberſte Stufe einnehme und durch die Kraft der Vernunft ſich über alle andern erhebe, doch auch die Charaktere aller niederen Weſen wieder in ſich trage. Innerhalb des chriſtlichen Gedankenkreiſes kehrt die gleiche Anſchauung in religiöſer Geſtalt wieder, indem der pneumatiſche Menſch von dem pſychiſchen und ſomatiſchen unter-

schieden und gelehrt wird, daß jener Alles richte, selbst aber von Niemandem gerichtet werde. Wenn unter den neueren Philosophen Cartesius und Kant, jeder in seiner Weise, die Erkennbarkeit der Dinge außer uns durch die Analogie unserer psychischen Zustände und Kräfte verneinen, so ist ihre dualistische Ansicht eine wohlthätige Warnung vor dem Abwege eines unkritischen Monismus. Die Analogie aber, die thatsächlich besteht, tritt selbst dem widerstrebenden Denken so unverkennbar entgegen, daß auch Kant sie nicht ganz abzuweisen vermochte; er hat sie in einer der wichtigsten Beziehungen fast wider seinen Willen ausdrücklich anerkannt, indem er in dem Naturzwecke das Analogon des Sittengesetzes findet. Auch Herbart, wiewohl geneigt, die Voraussetzung jener Analogie, ein Naturproduct des psychologischen Mechanismus, als unbrauchbar für die Wissenschaft anzusehen und seine Metaphysik auf ganz andere Fundamente zu gründen, kann doch nicht umhin, alles „wirkliche Geschehen", d. i. allen Wechsel der inneren Zustände in den einfachen realen Wesen auf die Analogie der „Selbsterhaltungen" oder der Vorstellungen und der Vorstellungsverhältnisse der menschlichen Seele zurückzuführen, gleich wie auch Leibnitz die inneren Zustände der niederen Wesen mit den schwach bewußten Vorstellungen der menschlichen Seelenmonade vergleicht. Die wahre Kritik jener natürlichen Voraussetzung ist nicht die Verwerfung derselben, sondern die Erkenntniß der Abstufungen. Wenn in der Gegenwart Schopenhauer's Panthelematismus die Analogie zwischen dem menschlichen Willen, den Kräften der Natur und dem Einen absoluten Urwillen wiederum zur Identität überspannt, und als Gegenpol der Güntherſche Dualismus den Gegensatz zwischen den Kategorien, nach welchen die Natur und nach welchen der menschliche Geist sich entwickelt, und den Gegensatz zwischen dem creatürlichen und dem göttlichen Geiste vornehmlich betont, so ist es die Aufgabe der philosophischen Wissenschaft, der alle Abneigung und alle Vorliebe, sey es für den Gegensatz oder für die Einheit, gleich fremd ist, die Stufenreihe des Seyns zu erkennen.

Der philosophische Gymnasialunterricht.

(Unter Bezugnahme auf Haacke: „Proben eines Lehrbuchs des philosophischen Unterrichts in Gymnasien", und Deinhardt: „Der Begriff der Bildung mit besonderer Rücksicht auf die höhere Schulbildung").

Von Dr. J. B. Meyer.

In einer Circular-Verfügung vom 7. Januar 1856 verordnete Herr v. Raumer einige Modifikationen des seit 1837 gültigen preußischen Normalplanes für den Gymnasialunterricht. Diese Aenderungen betreffen auch den propädeutischen Unterricht der Philosphie. Wiewohl v. Raumer im Allgemeinen die Concentration und Einheit nicht durch Beschränkung des Unterrichtsmateriales, sondern durch zusammenhängenderes Wirken der Lehrer gesucht haben will, scheint doch in seiner Verfügung der philosophische Unterricht von dieser Maxime nicht gehalten zu werden. Die Philosophie soll nicht mehr als besonderer Unterrichtsgegenstand angesehen, der philosophische Unterricht mit dem in der deutschen Sprache verbunden werden, auch soll der philosophische Unterricht einem Philologen oder Mathematiker übertragen werden können. Die leitenden Motive dieser Verfügung treten nicht so deutlich hervor, daß man ein Recht gewönne gleich zu vermuthen, es sey, weil überhaupt die Philosophie sich keiner besonderen Gunst erfreue, auch diese Beschränkung nur aus einer Herabsetzung ihres Werthes entsprungen. Die Bedeutung des philosophischen Unterrichts auf Gymnasien ist ja in letzterer Zeit gar vielfach angezweifelt worden und zwar keineswegs aus Vorurtheil gegen die Philosophie allein. —

Auch in Frankreich ist der philosophische Gymnasialunterricht seit dem September 1852 auf ein geringeres Maß gebracht. Das Programm des Abiturienten-Examens (zur Erlangung des baccalauréat ès lettres) verlangte vordem eine allgemeine Kenntniß der Geschichte der Philosophie. Die auf sie bezüglichen Fragen sind nun gestrichen und nur auf die Kenntniß folgender fünf philosophischen Schriften: Cicero de officiis — Descartes, Discours sur la méthode — Port-Royal, Logique — Bos-

suet, Traité de la connaissance de Dieu et de soi même — Fénelon, Traité de l'existence de Dieu, ſoll Rückſicht genommen werden. Dieſer Beſchränkung ſoll auch der vorbereitende Unterricht entſprechen. Die Verfügung iſt allein von Intereſſe, inſofern ſie eine neue Tendenz der Unterrichtsleitung offenbart; im Uebrigen iſt ſie als halbe Maßregel anzuſehen, durch die im Weſen der Sache Nichts geändert wird. Dem Lehrer, der über Cicero, Descartes, Port-Royal, Boſſuet, Fénelon zu ſprechen hat, wird es weit mehr Mühe machen die allgemeine Geſchichte der Philoſophie zu meiden, als anzubringen. Ueberdies ſtatuirt das Programm noch drei Kapitel: ètude de l'esprit humain et du langage — de la méthode dans les divers ordres de connaissance — application des règles de la méthode à l'étude des principales vérités de l'ordre moral. Welcher Lehrer fände nicht Gelegenheit, bei Erörterung dieſer drei ſo allgemeinen Fragen die ganze Philoſophie, ſobald er es wollte, einzuführen? Der beabſichtigten Beſchränkung ſtehen alſo in der Halbheit, mit der ſie gegeben, innere und äußere Schwierigkeiten entgegen; die Verfügung wird eine erfolgloſe Regelung ſeyn, ſobald der Wille der competenten Lehrer ihr nicht entgegen kommt. Daß ſie dazu dieſe acht Fragen, die Moral und Gotteserkenntniß umfaſſen, ſtatt wie früher: questions de philosophie — questions de logique betitelt, zeigt eine Begriffsverkehrung, wie ſie nur Tendenzblindheit möglich macht. Herrſchende Tendenz iſt eben in Frankreich ſo gut wie in Deutſchland, die Philoſophie in Mißcredit zu halten und höchſtens die Logik als ein poſitiv ſicheres Gebiet in ihr mit halben Ehren auszuſcheiden. Erſt ſporadiſch brechen andere Tendenzen wieder hervor und auffallender Weiſe gerade in der Geiſtlichkeit. Während in den Staatsgymnaſien Frankreichs die Philoſophie in ein erkünſteltes Prokruſtesbett geſchnallt werden ſollte, gaben die geiſtlichen Seminare ihr weiteren Spielraum. Der dort verbannte Unterricht in der Geſchichte der Philoſophie ward in dieſen neuerdings eingeführt. Der dritte Band der 1852 erſchienenen zweiten Ausgabe des Compendium philosophiae, ad usum seminariorum, auctore M*** (olim philoso-

phiae professore) enthält als eine neue Zugabe einen Abriß der Geschichte der Philosophie; ebenso hat der Abt Barbe in der zur selben Zeit erschienenen zweiten Ausgabe seines Cours élémentaire de philosophie à l'usage des établissements d'éducation mehr Rücksicht auf die neueren Bestrebungen in der Philosophie genommen. Die Religion will mit der geschmähten Vernunft ein neues Bündniß schließen. „Cet abaissement de la raison, sagt Gratry (prêtre de l'Oratoire) in seiner Connaissance de Dieu 2. ed. 1854, est le plus grand danger du Christianisme. Violer les lois de la raison et fausser les esprits en les délivrant du joug de ces lois, est, à l'égard de la vraie religion, la plus dangereuse des attaques. De même que dans l'ordre moral, comme le dit très-bien Saint Thomas, les crimes contre nature sont plus graves que le sacrilège, de même, dans l'ordre intellectuel, le crime contre nature qui attaque la raison, est plus grave que le sacrilège qui s'attaque à la foi." In dieser Richtung sucht ein Theil der katholischen Geistlichkeit in Frankreich die Schlichtung des alten Streites von Vernunft und Glauben, und will durch sie auch die Philosophie in ihre alten Rechte einsetzen. Der Papst hat durch Bestätigung der vier Lehrsätze, die am 11. Juni 1855 von der Congregation des Index über die Einigkeit von Vernunft und Glauben festgesetzt worden, die genannten Bestrebungen approbirt. Die Philosophie wird also hinfort von der dem Papste untergeordneten Geistlichkeit nicht mehr als religionsgefährlich zu meiden, sondern vielmehr als Förderungsmittel religiöser Einsicht zu pflegen seyn. —

Zu dieser Stimmung paßt demnach die schon im December 1854 vom östreichischen Ministerium erlassene Verordnung, nach der die philosophische Propädeutik mit größerer Ausführlichkeit behandelt, auch als Gegenstand der Maturitätsprüfung betrachtet werden soll. Ob mit dem Concordate ein Rückschlag entgegengesetzter Richtung Geltung gewinnen wird, muß erst die Zukunft zeigen; die endliche Verdammung Günther's läßt es fast glauben. Aber der Form nach wenigstens ist keine Annullirung der Vernunftwissenschaft zu erwarten, da man vermuthen muß,

die östreichische Geistlichkeit werde formell dem Machtspruch der Congregation in Betreff der Einigkeit von Vernunft und Glauben gerecht zu werden suchen. Die Geistlichkeit bedarf der Philosophie jetzt zur Bekämpfung des ihr noch feindlicheren Empirismus und Naturalismus; daher werden Klagen in ihr laut, daß der Philosophie, der ehemaligen Königin der Wissenschaften, jetzt so geringe Theilnahme entgegenkomme. Es wird nicht lange dauern, so wird man allgemeiner inne werden, daß Vernachlässigung der Philosophie Versandung eines Geistesstromes zur Folge hatte, der frisches Leben brachte. Jetzt, wo das Gehen im dicken Sande des Empirismus täglich unerfreulicher wird, erwacht der Wunsch, die Quelle des belebenden Stromes nie verstopft zu haben; immer häufiger wünscht man in der Philosophie ein Gegengewicht gegen den sich aufspreizenden Materialismus und Empirismus zu gewinnen. —

Von diesem Gesichtspunkte aus müssen auch Verfügungen, die den philosophischen Gymnasialunterricht betreffen, von höherer Bedeutung seyn. Man sollte denken, es müsse, wer auf die Hebung idealen Strebens bedacht sey, eher auf frühe Förderung des philosophischen Interesses sinnen, als auf Beseitigung dessen, was zur Förderung diene. Soll aber trotzdem Beschränkung nothwendig seyn, so ist es zum mindesten von großer Wichtigkeit, daß die Motive klar heraustreten, daß diese den herrschenden Vorurtheilen keinen Anhalt bieten. Das Letztere ist leider nicht von allen Motiven auszusagen, die in den letzten Jahren bei Besprechung des besagten Unterrichtes zum Vorschein kamen.

Es wollte Mancher glauben machen, die frühe Förderung philosophischen Interesses sey unmöglich und der Versuch schon deshalb zu verwerfen, denn verfrühte Neigung bewirke Abneigung statt Liebe. Doch oftmals läßt die Schwäche der Beweisführung zur Begründung dieses Satzes vermuthen, daß andere Motive als das genannte zur Verwerfung geführt haben müssen. — Der Regierungs- und Schulrath Landfermann sagt über genannten Unterricht (in seiner Schrift: Zur Revision des Lehrplans höherer Schulen, 1855 p. 21): „Daß die philosophische Propä-

deutik im Allgemeinen wenig Frucht in den Gymnasien trägt, wird nicht leicht in Abrede gestellt werden. Aus diesem thatsächlichen Zustande erklärt es sich auch, daß sie in vielen Schulen auf das kümmerliche Maß einer wöchentlichen Lehrstunde in Prima beschränkt, in anderen ganz aus dem Lehrplan verschwunden ist, um dem Lesen Platonischer Dialoge, Ciceronischer Schriften Platz zu machen. Es liegt eben an der Seltenheit der rechten Lehrer für diesen Gegenstand, an der Schwierigkeit, ihn mit der gründlichen philosophischen Bildung und zugleich mit der didaktischen Virtuosität, die gerade ein einleitender, vorbereitender Unterricht darin erfordert, zu behandeln. Muß man anerkennen, daß eine wahrhaft fruchtbare, anregende Behandlung desselben von großem Werthe seyn muß, daß namentlich ein Durcharbeiten der formalen Logik und geläufige Klarheit in ihrer Terminologie eine schwer zu entbehrende Vorbereitung für die akademischen Studien ist, und daß es nicht weise gewesen seyn würde, Männern, wie Hegel, dem jüngeren Fichte u. a., während sie als Lehrer an Gymnasien wirkten, die Thätigkeit nach dieser Seite hin zu verschließen; so führt dies, zusammengehalten mit den faktischen Verhältnissen, dahin: denjenigen Anstalten, welche geeignete Lehrer für den Gegenstand besitzen, seine Behandlung zu gestatten, nach Umständen auch die Theilnahme daran auf eine Auswahl der begabteren und strebenderen Schüler zu beschränken, dagegen in Anstalten, wo die Bedingungen für das Gedeihen dieses Unterrichtes nicht vorhanden sind, ihn von dem Lehrplan auszuschließen." —

Wie ist es nur möglich, bei wirklicher Anerkennung des Werthes, den philosophischer Unterricht haben kann, zu diesem Resultat zu kommen? — Müßte nach demselben Grundsatz nicht auch der mathematische, physikalische, überhaupt jeder Unterricht allein von dem Vorhandenseyn eines guten Lehrers abhängen? — Und wenn es thatsächlich schwer hält, für einen der als nützlich anerkannten Unterrichtsgegenstände passende Lehrer zu finden, ist da nicht mit mehr Recht auf Begünstigung der betreffenden Ausbildungsmittel für die Lehrer zu sehen, als das Enigma

durch gelegentliche Ausschließung des betreffenden nützlichen Unterrichtes zu lösen? — Hatte man in der That für den philosophischen Unterricht selten geeignete Lehrer, so konnte allerdings der philosophische Unterricht, wie jeder in solcher Lage, keine guten Früchte tragen; — soll aber darin eine Aenderung bewirkt werden, so darf man die Philosophie in der Lehrerbildung nicht wie ein hors d'oeuvre betrachten, das nicht zur eigentlichen Substanz des Wissenswerthen gehört, nicht wie einen Unterrichtszweig, den je nach individueller Neigung ein Mathematiker, ein klassischer oder deutscher Philologe mit seinem Lehrobjekt verbinden kann. Weder als logischer Anhang der Mathematik, noch als Erklärung der Schrift de officiis, noch als Beigabe der deutschen Grammatik findet der philosophische Unterricht seine nöthige Befriedigung; und Landsermann hat ganz Recht, besser keinen als solchen haben. — Auch Trendelenburg (Vorrede der Erläuterungen zu den Elementen der aristot. Logik) sagt: „Es „wäre besser, diesen Zweig des Unterrichtes, wie auf vielen deut„schen Gymnasien geschieht, offen aufzugeben, als scheinbar zu „treiben und dadurch in der That zu untergraben. Es wäre zu „wünschen, daß dazu, wenn man es nicht besser machen will, „nöthigenfalls die Regierung die Erlaubniß ertheilte"; aber Trendelenburg wird sicherlich wünschen, daß man es besser machen wolle. — Landsermann dagegen nimmt es mit der Eventualität, daß zu einem besseren Unterrichte die Kräfte nicht vorhanden seyen, entschieden viel zu leicht, wenn er den Unterricht von dem Vorhandenseyn eines Hegel oder jüngeren Fichte abhängig macht. Auf diesem Wege wird der mögliche Unterricht durch den Usus gar bald den Idealen platonischer Erziehung beigezählt werden können. Steht Landsermanns Anerkennung vom Nutzen eines guten philosophischen Gymnasialunterrichts auf festen Füßen, so ist die Heilung des vorhandenen schlechten auf anderem, als dem von ihm vorgeschlagenen, dem Zufall anheimgestellten Wege zu suchen. Es bleibt daher allein die Frage zu entscheiden, ob jene Anerkennung des Nutzens berechtigt ist. Die Entscheidung darüber hängt mit der Beurtheilung der inne-

ren Schwierigkeiten dieſes Unterrichtes eng zuſammen. Es handelt ſich um das Wie des Unterrichtes. —

Faſt gehen die Anſichten über das Wie noch weiter auseinander, als über das Ob überhaupt, und man kann wohl ſagen, daß jener Zweifel an dem zweiten große Schuld trägt. Nach welcher Methode, mit welchem Lehrbuche ſoll man die Philoſophie unterrichten, und welche Philoſophie oder welche Theile der Philoſophie? — Das ſind die ſchwierigen Fragen geblieben, denen man am liebſten durch Ausſchluß der Philoſophie ausweichen möchte, weil man ihr überhaupt nicht hold iſt. Daß dies der eigentliche Grund iſt, tritt wirklich deutlich genug hervor. Man könnte ja ganz denſelben Schluß bei allen anderen Lehrobjecten machen. Die Klage über den Mangel an paſſenden Lehrbüchern trifft auch andere Wiſſenſchaften; ſie wird auch, weil die Wiſſenſchaft in ſtetem Fortſchritt iſt, niemals verſchwinden. Auch das paſſendſte Lehrbuch wird ſtets noch der Ergänzung bedürfen durch einen paſſenden Lehrer, der mit dem veränderlichen Niveau der Ausbildung fortſchreitet; ohne ihn wäre auch das beſte Lehrbuch nutzlos und durch ihn kann auch das minder gute brauchbar werden. Wenn aus dem Fehlen guter philoſophiſcher Lehrbücher ein Schluß für das Ausfallen des philoſophiſchen Unterrichtes gemacht wird, ſo zeugt Das nur von der Befangenheit des Vorurtheils, das überſieht, wie leicht die Verallgemeinerung dieſes Schluſſes zum jeweiligen Aufheben allen Unterrichtes führen könnte. — Dergleichen Folgerungen laſſen auch die genannten anderen Punkte zu. Weil man geſtritten, ob Mathematik heuriſtiſch oder nicht heuriſtiſch, ob Grammatik nach Bekker oder nach Heyſe unterrichtet werden ſoll, ſind Mathematik und Grammatik vom Lehrplan wegzuſtreichen; weil man darüber uneins iſt, ob der Unterricht in den neueren oder alten Sprachen bildender iſt, ob lateiniſch hier oder franzöſiſch dort gemieden werden kann und ſoll, muß überhaupt kein Sprachunterricht gegeben werden. — So ungefähr müßte man konſequentermaßen nach Analogie des Verfahrens, das man ſich in Betreff des philoſophiſchen Unterrichts erlaubt, über andere

Lehrobjecte gleichfalls raisonniren. Sucht man statt dessen bei diesen die Lösung nicht im Ausschluß, sondern in Besserung des Unterrichtes, so wird dasselbe auch die Philosophie beanspruchen dürfen. —

Versuche und Vorschläge in dieser Richtung verdienen alsdann die größeste Beachtung; auch hat es an betreffenden Schriften die letzte Zeit nicht fehlen lassen. So erschienen im vorigen Jahre von Prof. Gockel in Karlsruhe „Encyklopädische Einleitung in die Philosophie" und von Dr. Haacke in Nordhausen: „Proben eines Lehrbuches für den philosophischen Unterricht in Gymnasien; mit einem Vorwort über Zweck und Methode dieses Unterrichts." — Auf die allgemeine Frage nach der Zweckmäßigkeit des philosophischen Unterrichts auf Gymnasien läßt sich der Erstere nicht näher ein, er hält sich an die Badensche Schulordnung, die eine philosophische Propädeutik vorschreibt und dazu Anthropologie, Logik, Encyklopädie der Philosophie und Methodologie des akademischen Studiums rechnet. Der Zweck genannter Encyklopädie ist eine „vorläufige Orientirung auf dem Gebiete des philosophischen Wissens", sie handelt in vier Abschnitten vom Begriffe der Philosophie überhaupt, von den besonderen philosophischen Wissenschaften, von den möglichen philosophischen Hauptsystemen und von dem Studium der Methode, der wissenschaftlichen Bedeutung der Philosophie und ihrem Verhältniß zu anderen Wissenschaften. Sie umfaßt also in nuce die ganze Philosophie, und es soll auch diese Elementarphilosophie zugleich Fundamentalphilosophie seyn. —

Anders denkt Haacke. „Eine Encyklopädie der Philosophie, d. h. eine summarische, die letzten Spitzen berührende Uebersicht sämmtlicher philosophischer Disciplinen ihrem Inhalte und Zusammenhange" nach hält er für unpassend, „da für den Schüler jene letzten Spitzen nur die Bedeutung von leeren Hülsen haben." Am wenigsten hätte man seiner Meinung nach darauf verfallen sollen, die Geschichte der Philosophie, auch nur die der alten zum Zwecke der Vorbildung zu empfehlen, eine solche könnte überhaupt Das, was man sich von ihr verspricht, nur unter der

unrichtigen Vorausſetzung leiſten, daß eine ſtrenge organiſche Entwicklung der Syſteme möglich ſey; überſteige aber in jedem Falle des Schülers Geſichtskreis. Beſſer für genannten Zweck ſcheint ihm die Auswahl der Logik, die einen von den Schwankungen und dem Wechſel der philoſophiſchen Syſteme wenig berührten Boden habe. Zur Ergänzung der Logik hält er die Pſychologie nothwendig. Indeſſen ſcheint ihm die Beſchränkung des philoſophiſchen Unterrichtes auf dieſe beiden Disciplinen nicht gerechtfertigt; er verlangt vielmehr die Ausbildung einer gewiſſen feſten Schulphiloſophie, die dem Wechſel der Syſteme enthoben aus allen Gebieten der Philoſophie (aus Aeſthetik ſo gut, wie aus Moral und Religionsphiloſophie) Das zuſammennimmt, was dazu dienen kann, dem Schüler ein allgemeines zuſammenfaſſendes Verſtändniß des ihm im Unterricht und Leben in concreto Gegebenen zu vermitteln. „Eine Darſtellung der Hauptumriſſe des geiſtigen Lebens, deren Zuſammenhang für Alles, was der Schüler gebraucht, eine Stelle ergäbe", will er zum Gegenſtand genannter Schulphiloſophie machen. Sie ſoll durch den von den Schülern gewonnenen Stoff und das aus demſelben ſich ergebende Bedürfniß nach Concentration bedingt ſeyn, ſie ſoll einer allſeitigen Beſinnung der Schüler zur Hand gehen. Einer ſolchen allſeitigen, auf dem in Chriſtus gelegten Grunde ruhenden Beſinnung für das Denken und Thun zu Hülfe zu kommen, ſcheint ihm überhaupt Aufgabe aller Philoſophie zu ſeyn; ſo daß alſo die Frage, ob philoſophiſcher Gymnaſialunterricht nöthig ſey, mit der allgemeineren Frage zuſammenfällt, ob das Gymnaſium die Verpflichtung hat, zu dieſer allſeitigen Beſinnung beizuſteuern. Haacke bejaht dieſe Frage entſchieden und ſieht von ſeinem allgemeinen Geſichtspunkt aus natürlich den phyloſophiſchen Gymnaſialunterricht nicht nur als Vorbereitung zum akademiſchen Studium an, ſondern als nothwendige Vollendung des Unterrichtes auch Derer, die nicht zur Univerſitätsausbildung übergehen. Er ſelbſt giebt dann in ſeiner 89 Seiten langen Schrift eine Probe, wie er die Schulphiloſophie möchte ausgebildet haben. Dieſe Probe iſt eine nicht un-

interessante Erörterung des jetzt so lebhaften Streites über Leib und Seele, voll werthvoller Rücksichtnahme älterer und neuester Literatur, die auch Jedem willkommen seyn wird, der mehr als Schüler ist und nicht auf dem idealistischen Standpunkte des Verfassers steht.

Allein ob die gegebene Probe wohl eine Probe der den philosophischen Schwankungen entnommenen Schulphilosophie seyn kann? — ich glaube, die gegenwärtig so gewaltig hin und hergeschaukelte Meinung über Leib und Seele ließe diese Zeit- und Streitfrage am wenigsten geeignet erscheinen als Thema einer Schulphilosophie, die gar nicht schaukeln will. Prof. George fällt in seiner Besprechung dieser Schrift in Mützells Zeitschr. für Gymnasialwesen (1856, Juniheft) über diesen Punct dasselbe Urtheil. Wir müßten uns gewiß nach anderem Inhalt umsehen, wenn jene Forderung befriedigt werden sollte. Indessen fürchte ich, eine Schulphilosophie mit solchen Forderungen möchte wohl gar ein Ding der Unmöglichkeit seyn. Selbst innerhalb der besonnenen Logik streiten sich die Formalisten und Realisten, und haben sich noch jüngst in England die heftigsten Streitigkeiten über die Rechte der Deduktion und Induktion erhoben, die auch in Deutschland ihr Echo fanden. Die abgeschlossene Ruhe, die stabile Fertigkeit kann einmal nicht Kriterium der wissenswerthen Lehrobjecte seyn. Aber in der Philosophie nicht mehr als in jeder anderen Wissenschaft müssen solche unbefriedigt bleiben und eine Schulphilosophie wird ebenso unmöglich seyn, wie die mehrfach vorgeschlagene Schulphilologie. — Der einzig gültige Maßstab zur Beurtheilung, ob ein Lehrobject am Platze ist oder nicht, kann allein in der Prüfung gesucht werden, ob die Fähigkeit der betreffenden Schüler für seine Aufnahme reif ist und ob es in der richtigen Proportion zu anderen Lehrobjecten ein die Entwicklung förderndes Element enthält. Darnach allein muß auch die Frage nach dem philosophischen Gymnasialunterricht beurtheilt werden. —

So wünschenswerth ohne Zweifel eine allseitige Besinnung für den Menschen ist, so zweifelhaft ist es doch, ob ein Gym-

naſium mehr thun kann, als in den 18—20jährigen Menſchen den Trieb zu erwecken, dieſe allſeitige Beſinnung in ihrem Leben zu erſtreben. Erreichen kann ſie dieſelbe mit philoſophiſchem Unterricht nicht; und ihr durch eine allen Gebieten der Philoſophie entnommene Concentration Deſſen, wornach ein jugendliches Intereſſe verlangt, zu Hülfe kommen zu wollen, wird ein mißlich Ding ſeyn. Eine ſolche Schulphiloſophie des Wiſſenswertheſten aus Religionsphiloſophie, Aeſthetik, Pſychologie, Ethik möchte in formulirter Ausbildung eines Lehrbuches ebenſo nahe daran ſeyn, nicht mehr Philoſophie zu ſeyn, wie die ehemaligen ſcholaſtiſch-philoſophiſchen Lehrbücher der geiſtlichen Seminare. Ihre Einführung möchte eher zur Tödtung als zur Belebung der Philoſophie hinführen. Haacke wird zwar eine Schulphiloſophie mit dieſen Mängeln nicht im Auge haben, aber die Anforderungen, die er ſtellt, würden wider Willen zu einer ſolchen führen. — Haacke's Streben hat, wie mir ſcheint, im Grunde einen allgemeineren Zug, er will den Jüngling zu einem denkenden Menſchen erziehen, der ſich gewöhnt, ſeyn Leben mit Bewußtſeyn zu betrachten. Dem Triebe dazu ſoll der philoſophiſche Lehrer Anregung und Leitung geben, er ſoll dem oberflächlichen haltungsloſen Raiſonnement unſerer Tage Einhalt thun. Unleugbar iſt ein ſolches Gegenwicht gegen die jugendliche Sucht, die oberſten Probleme gleich vorweg zu nehmen, höchſt nothwendig; allein es anzubringen kommt jedem einzelnen Wiſſenszweige zu. Religion, Geſchichte, Literaturkunde ꝛc. müſſen beitragen, dieſen idealen Denktrieb des Menſchen zu erwecken und ihm die nöthigen Zügel anzulegen. — Es kann mit vollem Grund gefragt werden, ob zu dieſem allgemeinen Zweck noch ein beſonderer Unterricht nöthig ſey. Von mehr als einem Schulmann wird dies bezweifelt werden. Ich wüßte überhaupt nicht, wie aus dieſem gelegentlichen Berückſichtigen wach werdenden Nachdenkens, das in alle philoſophiſchen Gebiete greift, je ſollte ein zuſammenhängender propädeutiſcher Unterricht geſchaffen werden. Ich anerkenne das Bedürfniß, was Haacke geſchildert, aber ich glaube nicht, daß man dieſem auf dem von ihm angegebenen Wege

entgegen kommen muß. Ihm zu entsprechen wird die Gesammtaufgabe aller Lehrer seyn, nicht die eines besonderen philosophischen Unterrichtes. —

Sollte indessen durch einen solchen in besonderer Weise dem Abwege oberflächlichen Räsonnirens, auf den das jugendlich erregte Nachdenken so leicht geräth, vorgebeugt werden, so müßte der philosophische Lehrer doch auf einen negativen Einfluß sich beschränken, indem er durch Aufdeckung der Schwierigkeiten des Problems den vorschnellen Abschluß einer Meinung hinderte. In rechten Händen könnte die Leitung der deutschen Aufsätze diesem Einfluß den wesentlichsten Vorschub leisten; und aus diesem Gesichtspunct etwa dem deutschen Lehrer den Unterricht in der Philosophie zu übertragen, wäre so übel nicht. Von einer Rückkehr zu ehemals beliebten philosophischen Aufsatzthematen, wie z. B. über die Grenzen der sittlichen Freiheit, über Vaterlandsliebe, Freundschaft ꝛc., soll natürlich nicht die Rede seyn: man weiß zur Genüge, daß in einem Alter, das noch so Vieles im Wissen und Leben zu erlernen hat, solche Themata in fruchtlose Spekulationen führen. Vor solcher philosophischen Imbibition hat man im Gegentheil die Aufsätze zu bewahren; man soll nur die Spuren des ohne Zweifel in historischen oder ästhetischen Aufsätzen vorkommenden Nachdenkens über philosophische Fragen gelegentlich auf die rechte Bahn zu bringen suchen. Diesen Einfluß wird ein philosophisch gebildeter Lehrer in den genannten Stunden leichter gewinnen, als ein anderer Lehrer in anderen Stunden, weil in jenen Stunden die Selbstthätigkeit in besonderem Grade hervortritt. Dieser sein gelegentlicher Einfluß kann im gewünschten Sinne Haacke's ein bedeutender seyn; er würde mit überwiegenden Nachtheilen verbunden seyn, so bald er in die Form eines abgesonderten Lehrobjectes gegossen würde. Man kann eben nicht die Ansichten über Leib und Seele, über Gott und Welt, Willensfreiheit und Tugend in bestimmte Lehrsätze bringen, die zwanzigjährigen Menschen bei'm Abiturienten-Examen abzufragen wären. Halbheit und Ueberdruß müßte die Folge solcher Ueberfrühung seyn, das Resultat würde

keineswegs die anderem Wissensstoff entzogene Zeitverwendung rechtfertigen.

Das geringste Maß zu guter Stunde angewandt wird auch hier die nachhaltigste Wirkung haben, man muß das philosophische Interesse homöopathisch eingeben. Eine kleine Dosis, die gut verdaut wird, reizt zu neuer Nahrung; während ein Mahl, das von Allem Etwas giebt, Uebersättigung nach sich zieht. Mit gutem Rechte scheint mir daher Trendelenburg den philosophischen Gymnasialunterricht auf die Logik zu beschränken, nicht etwa, weil die Logik das einzig positive Gebiet der Philosophie ist; sondern nur, weil sie für das in Frage kommende Alter den einzig angemessenen philosophischen Inhalt hergiebt. Auch hier entgeht man freilich nicht dem Zwiespalt der Meinungen, auch hier giebt es nicht lauter für immer abgeschlossene Lehren. Man kann die ersten Elemente, die Kategorien verschieden nehmen, man kann mit dem Begriff oder Urtheil beginnen wollen, man kann über das Verhältniß von Analysis und Synthesis verschieden denken, über den Werth von Deduktion und Induktion verschieden urtheilen, Anhänger der formalen oder realen Logik seyn; — die Sicherheit also empfiehlt diesen Zweig der Philosophie nicht mehr als einen anderen. Was ihn empfiehlt, ist nur, daß diese Unsicherheiten sich nicht auf einem Gebiete bewegen, auf dem die streitigen Fragen so tief in unser ganzes irdisches und ewiges Leben eingreifen, wie Fragen nach dem Seyn und Wesen unserer Seele, — daß vielmehr der Stoff zur eigenen Denkübung und zur Schlichtung der gegenüberstehenden Meinungen zugänglicher ist, daß überdies die Kunde von der Methode unseres Wissens sich als die beste Vollendung des bis dahin gegebenen wissenschaftlichen Unterrichtes und zugleich als die beste Vorbereitung zu tieferem Eindringen in die Philosophie darbietet. Die selbst in der Logik bleibenden Differenzen werden nur dazu beitragen, den Unterricht belebt zu machen, sie sind das äußere Zeichen, daß es auch hier, wie überall in der Philosophie, nicht auf das feste dogmatische Lehren, sondern auf das Anregen zur selbstthätigen Erfassung ihrer Wahrheiten ankommt.

Und darin gerade scheint mir der philosophische Unterricht seine eigentliche Bedeutung zu erhalten. Man eifert gegen das passive Aufnehmen des vielen Wissenswerthen auf den Schulen, man will dem Andrang der Wissensmasse gegenüber die selbstthätige Kraft der Schüler stählen; wohlan, der genannte philosophische Unterricht ist ein Mittel dazu! Hier kann die Denkkraft wahrhaft geübt werden; man lasse Beispiele verkehrter oder richtiger Schlüsse bilden, man lasse sie in verschiedene Figuren gießen, man fordere bestimmte Definitionen, man suche, wie Trendelenburg vorgeschlagen, für die Anwendung der logischen Gesetze Beispiele in Sprache und Mathematik, man schließe die Logik an die Grammatik an, so weit es geht, und lasse ihre Unterscheidungspunkte aufsuchen. Das Alles sind Ansprüche, die man an die Denkfähigkeit der betreffenden Schüler machen kann. Ob sie Erfolg haben, das allerdings hängt, wie bei jedem Unterricht, von guter Leitung ab. Zunächst aber kommt es nur darauf an, den Nutzen des günstigen Falls zu constatiren und seine Tragweite nicht zu übersehen. Mir scheint diese so weit zu gehen, daß ich den logischen Unterricht nicht nur als Vorbereitung zur Universitätsbildung für nothwendig halte, sondern vielmehr ganz allgemein als Vollendung jeglichen Elementarunterrichtes. Er scheint mir zur Kräftigung des Geistes gerade Das zu bieten, was man sich häufig von der Mathematik verspricht. Die formale Kraft der letzteren liegt sicher nur in ihrer Gewöhnung an stetig fortschreitendes Ableiten; aber zur Schärfung des Denkens in anderen Gebieten trägt dieser Unterricht Nichts bei. Die mathematische Gewißheit läßt sich bei Beurtheilung der complicirten Verhältnisse des geistigen Lebens niemals anwenden, und mathematische Schärfe auf diese Gebiete zu übertragen führte oftmals schon zur absurden Spitzfindigkeit. Für die Schärfung unserer Denkkraft ist ohne Zweifel die Lehre von den Formen unseres Denkens von größerer formaler Bedeutung, wiewohl man sich auch hier vor Ueberschätzung wird zu hüten haben. Gewiß wird ein achtsamer Geist vor manchem Irrthum, vor mancher Uebertölpelung durch Beachten der for-

malen Fehler gemachter Schlußfolgerungen bewahrt bleiben; allein gar viele Schlüsse sind richtige Schlüsse und liefern doch unrichtige Resultate. Sie schließen reale Irrthümer ein, aber keine formalen Fehler. Mit Recht bemerkt auch Haacke, daß diese weiten Hoffnungen auf den praktischen Nutzen der Logik unbegründet sind. Die Logik ist für diesen Zweck gewiß nicht ausreichend. Aber nicht zu verkennen ist andererseits, daß doch die Selbstbesinnung, zu der sie in guten Händen anleitet, im Geiste die formale Kraft stärkt, die über den Trug der Welt und der eigenen Leidenschaft in beständiger Achtsamkeit zu wachen hat. Schon deshalb wird sie diesen Einfluß üben, weil sie die Selbstthätigkeit des Geistes stählt. Dies ist der Titel, der sie zur Vollendung jeden Unterrichtes nothwendig macht. Als solches Element wird sie zur Concentration des Wissens, das Haacke will, oder zur wahren Bildung, die J. H. Deinhardt (Director des Königl. Gymnasiums zu Bromberg) in seiner kleinen Schrift: „Der Begriff der Bildung mit besonderer Rücksicht auf die höhere Schulbildung der Gegenwart" als Ziel hinstellt, ein Wesentliches beisteuern können und müssen. —

Daneben hat aber auch die sachliche Kenntnißnahme ihrer Existenz einen Werth für sich, und namentlich in gegenwärtiger Zeit ist es nicht unwichtig, frühzeitig an ihre wissenschaftliche Selbstständigkeit zu erinneren, von ihrem eigenen Inhalt eine Idee zu geben. Man könnte dazu allerdings eine kurze Darstellung der Systeme als das Geeignetste betrachten; allein für das in Frage kommende Alter bleibt solche Darstellung eine leere Halbheit und hat Dr. Kohlrausch in Hannover gewiß Recht, wenn er diese der Universität überlassen will. Dürfte man nicht suchen jenen Zweck annähernd zu erreichen? Leicht wird man bei Behandlung der Logik Anlaß finden zu einigen allgemeineren Daten aus der Geschichte der Philosophie, man wird kaum umhin können, einige Notizen über Aristoteles, Kant und Hegel zu geben, man wird auch einige Notizen aus der Psychologie heranziehen müssen; — allein stets muß die Logik das nöthige Maß dieser Beziehungen beherrschen. So werden diese Andeutungen

am besten dazu dienen, eine weitere Kenntnißnahme vorzubereiten, und auch Denen, die später nicht im akademischen Unterrichte diese Erweiterung suchen, einen ungefähren Begriff von Dem geben, was die Philosophie beschäftigt. In Manchem bleibt dann vielleicht ein Wunsch zurück, dieser so viel geschmähten Wissenschaft, deren Thema ein doch so allgemein menschliches ist, einen Theil ihrer Mußezeit zu widmen; oder er fühlt zum mindesten die Pflicht, die Philosophie zu achten. — Nur so kann aus der richtigen Beschränkung der ideale Zug gefördert werden, dessen unsere Zeit gewiß bedarf. — Daß auch für alle weitere philosophische Ausbildung die Logik die beste Vorschule ist, hat schon Aristoteles behauptet, und die Geschichte der Systeme zeigt nur zu deutlich, daß die Systeme, die an Phantastik das Maß erträglicher Willkür am weitesten überschritten haben, die Logik am wenigsten beachteten. —

Wenn aber nun die Logik diesen formal bildenden Werth in der That besitzt, wenn überdies ein actives, ideales Element in der jetzigen Schulbildung gewünscht wird; sollte es da nicht vernünftiger seyn, den Unterricht, wenn er schlecht ist, zu fördern, als ihn eventualiter auszuschließen? — Vielleicht wäre es eine gute Vereinbarung, wenn er beständig dem deutschen Lehrer in die Hände gegeben würde; allein dann wäre vor Allem fortan darauf zu sehen, daß dieser Lehrer auch in der Philosophie die nöthige Ausbildung sich angeeignet habe. Für den Schüler genügt aus der Philosophie der logische Unterricht; der Lehrer aber, der ihn giebt, muß über demselben stehen und eine allgemeine philosophische Bildung und Kenntniß haben. Fehlen solche Lehrer, so suche man das Heil in Besserung der Lehrerbildung und nicht im Ausschluß des mehr als nützlichen Lehrobjektes.

Nachschrift. In Frankreich selber ist die im Eingang dieses Aufsatzes erwähnte Umgestaltung des philosophischen Unterrichts dem Tadel der Betheiligten nicht entgangen. Schon in der 1855 erschienenen 2. Ausgabe des für den Gymnasialgebrauch bestimmten Manuel de philosophie par Am. Jacques, J. Simon, E. Saisset haben

die Herausgeber auf die Unfertigkeit der Reform hingewiesen. Schärferen Tadel hat dieselbe in diesem Jahre gefunden, in den Lettres sur l'enseignement par Ernest Bersot, agrégé de philosophie, docteur-ès-lettres zu Versailles. St. Marc Girardin begrüßt den bis jetzt allein erschienenen ersten dieser Briefe im Journal des Débats vom 18. Februar mit freudiger Zustimmung. Bersot greift zunächst allgemein die angenommene Zweitheilung des Gymnasialunterrichts an, der gemäß nämlich die Knaben sich im 13. Jahre entweder für die sciences, die mehr mit der Naturkunde zusammenhängenden Studien, oder die belles lettres, die sogenannten Humanitätsstudien, entscheiden müssen. Je nach dieser Entscheidung wird dann im Unterricht der folgenden Classen die eine oder die andere Seite mehr berücksichtigt. Im Interesse allgemeiner Bildung verwerfen genannte Männer diese allzu frühe Specialisirung des Wissens. Besonders tadelt Bersot auch die eintretende Verschiedenheit in Betreff der Philosophie; von ihr erfahren nämlich die für die Sciences sich ausbildenden jungen Leute Nichts. Indessen beschränkt sich Bersot nicht darauf nur dies zu tadeln, er mißbilligt allgemein den Geist, der in der Reform des philosophischen Gymnasialunterrichts sich kund gab. „On débaptise la philosophie, qu'on appelle logique, sagt er, on invite les jeunes gens à des discussions sur la méthode, puis enfin, comme application des règles de la méthode, on leur montre la spiritualité de l'âme, l'existence de Dieu, la liberté, la loi morale et la vie future. On aurait pu prendre d'autres questions, on a bien voulu prendre celles-là. — Voilà pour les élèves des lettres; quant aux élèves des sciences, on ne leur en parle même pas: ils auront à se passer de ces idées sur eux-mêmes, sur Dieu et sur l'autre vie; ils seront bacheliers sans cela. Aux uns ni aux autres on ne dit un mot de l'histoire de la philosophie. C'est très-bien; voyons, ne parlons par en amis ou en ennemis de la philosophie, parlons raison. Comment ose-t-on respecter assez peu ces hautes vérités de religion et de morale pour les placer dans la logique, pour les introduire par cette porte

basse et dèrobée de la méthode, quand il faudrait, pour les recevoir, ouvrir l'esprit et l'âme toute grande, et les montrer comme les sommets de la science; quand il faudrait imprimer dans les jeunes gens cette pensée, qu'il ne s'agit pas là d'analyse ni de synthèse, d'induction ni de déduction, mais de notre dignité, de notre bonheur, de tout l'homme. — Si les esprits voués aux ètudes littéraires ont besoin de ces vérités, — où a-t-on vu que les esprits voués aux ètudes scientifiques n'en ont pas besoin? Les jeunes élèves de médecine iront dans les amphithéâtres et dans les hospices, bien pourvus de physique, de chimie, de mécanique; en voyant l'influence des organes sur la pensée et sur le sentiment, ils seront tentés de matérialisme, et personne ne les aura avertis, personne, prévoyant l'objection redoutable, ne l'aura discutée et détruite! — A quoi sert-il enfin de cacher si soigneusement aux jeunes gens, quels qu'ils soient, l'histoire de la philosophie, comme si, dès leur entrée dans le monde, ils ne devaient pas y rencontrer toutes les erreurs, athéisme, panthéisme, fatalisme, matérialisme, communisme etc., comme si cette innocence d'esprit, si précieusement conservée, devait servir à autre chose qu'à les exposer sans défense à la séduction des doctrines, qu'ils admirent pour leur nouveauté, et qui sont seulement vieilles comme le monde! Quelle pitié!“ — Verſot mag vom philoſophiſchen Unterriche des Gymnaſiums zu viel verlangen; über die Halbheit der in den letzten Jahren verſuchten Reform wird man ſein Urtheil unterſchreiben müſſen —

Jürgen Bona Meyer.

Institutes of Metaphysic; the Theory of Knowing and Being by James F. Ferrier, A. B. Oxon. Professor of Moral Philosophy and Political Economy, St. Andrews. William Blackwood and Sons, Edinburgh and London. 1854.

Wir begrüßen in dem Werke, deſſen Titel wir im Vorſtehenden angegeben haben, eines der erfreulichen Zeichen von der

Selbsterhebung der englischen Philosophie über den einseitigen Empirismus, welcher in ihr lange Zeit vorgeherrscht hat, zu einem höheren, den Empirismus und Idealismus vereinigenden Standpuncte des Wissens, damit zugleich ein Zeichen von der unter den gründlicheren Denkern jenseits des Canals auch sonst bemerklichen Annäherung an die deutsche idealistische Spekulation. In dieser Beziehung bietet die Entwicklung der deutschen und der englischen Philosophie ein entgegengesetztes Schauspiel dar. Während unsere deutsche Philosophie von der ätherischen Höhe, auf welcher sich früher der Idealismus Fichte's bewegte, Schritt für Schritt herabgestiegen ist, bis sie in Feuerbach u. A. eine völlig sensualistische Gestalt annahm und hierdurch den entschiedensten Materialismus begründete, so daß wir die letztere Erscheinung keineswegs blos auf Rechnung der Naturwissenschaften setzen können, sondern auch unserer Philosophie einen directen und indirecten Antheil an ihrer Hervorbringung zuerkennen müssen; während hienach der Gang, welchen unsere Philosophie, wenigstens in einigen ihrer namhaften Vertreter genommen hat, in auffallender Analogie mit der Evolution der griechischen Philosophie in ihrer zweiten Periode steht, sofern auch letztere mit dem Idealismus Platon's begonnen und mit den Erscheinungen des Sensualismus, Materialismus und zuletzt eines an allem Wissen verzweifelnden Skepticismus geschlossen hat: so scheinen Schriften, wie die Whewell's und auch die angezeigte, zu beweisen, daß umgekehrt die englische Philosophie, nachdem sie in Baco einen empirischen Ausgangspunct genommen und durch Locke ihre weitere Fortbildung in gleichem Sinne gefunden hat, neuerdings das aprioriſche und idealistische Element des Wissens in sich aufzunehmen strebe. Man sollte denken, daß, wenn irgend etwas geeignet seyn kann, die in eine einseitige idealistische oder auch sensualistisch materialistische Richtung sich verwirrenden Denker zur Besinnung zu bringen, dies jenes ruhelose Hin- und Herschwanken der Philosophie zwischen dem idealistischen und realistischen Pole wäre, sofern es sich hierin auf's augenscheinlichste offenbart, daß der denkende Geist in keinem derselben eine

dauernde Befriedigung finden kann. Jedenfalls ist die Tendenz der englischen Philosophie, das idealistische Element mit dem Realismus zu vereinigen, eine so interessante und wichtige Erscheinung, daß wir allen Grund haben, genauer hievon in einer philos. Zeitschrift Notiz zu nehmen, und insbesondere alle Hauptsätze eines hierauf gerichteten Werkes unserer Prüfung zu unterwerfen.

Der Verf. strebt in seinem ganzen Werke über die Gegensätze, in welche das abstrahirende Denken so leicht sich verwirrt, insbesondere den des Realismus und Idealismus sich zu erheben und die Einheit derselben zu erfassen. Ferrier's Metaphysik, die ihm gleichbedeutend mit speculativer Wissenschaft überhaupt ist, theilt sich in die Epistemologie oder Erkenntnißlehre (the epistemology, or theory of knowing) und in die Ontologie oder Seynslehre (the ontology, or theory of being), zwischen welche F. noch eine Theorie des Nichtwissens stellt. In dem ersten Theile sucht er zuerst das Selbstbewußtseyn als Grund oder Bedingung aller Erkenntniß zu erweisen. Das Ich oder das Selbst ist nach ihm das Centrum aller Erkenntniß, das ens unum et semper cognitum in omnibus notitiis, und dies, daß jede Erkenntniß irgend welcher Art das Selbstbewußtseyn zum Grunde oder zur Bedingung (ground or condition) habe, ist ihm selbst das erste Erkenntnißgesetz. Dies ist der erste Lehrsatz der Epistemologie Ferrier's. Hiemit scheint der Verf. ein rein idealistisches Princip der Erkenntniß aufzustellen; denn ist das Selbstbewußtseyn nicht blos, was man ihm bereitwillig zugestehen kann und muß, die Bedingung aller Erkenntniß, sondern auch der Grund derselben, so haben wir damit das Fichte'sche Erkenntnißprincip. Indeß zeigt schon der zweite Hauptsatz seiner Erkenntnißlehre, daß der Verf. keineswegs dem reinen Idealismus huldigt. Das Object der Erkenntniß — lautet seine zweite Proposition — ist allezeit etwas mehr, als was man gemeinhin darunter versteht. Es ist immer und muß seyn Object plus Subject, Ding oder Begriff und Ich; das Selbst ist ein integrirender oder wesentlicher Theil (part) eines jeden Objects der

Erkenntniß. Der objective Bestandtheil des Objects der Erkenntniß ist nach ihm, obwohl unterscheidbar (distinguishable), doch nicht trennbar (separable) in der Erkenntniß von dem subjectiven Bestandtheil oder dem Ich; beide, der subjective und der objective Bestandtheil, constituiren zusammen eine jede Erkenntniß auch in ihrem minimum. In dieser Restriction und bestimmten Fassung können wir dem Verf. sein Erkenntnißprincip sehr wohl zugestehen. Es ist dasselbe im Grunde die längst in der deutschen Philosophie geltend gemachte Wahrheit: ohne Subject kein Object und umgekehrt, und dieser Satz begründet den Ideal-Realismus. Denn kann ich kein Object denken, ohne es von dem Ich, von dem denkenden Subject zu unterscheiden, so liegt darin die Nothwendigkeit, das Selbstbewußtseyn als Bedingung alles Erkennens irgend eines Objects zu setzen, hiemit zurückzugehen auf das Princip des Idealismus, welches eben das Selbstbewußtseyn selber ist. Umgekehrt kann ich auch das Ich nicht denken, ohne es von einem Object, dem Nicht-Ich, zu unterscheiden: weil ja das Ich das, was es ist, nur im Unterschiede vom Nicht-Ich ist, so muß ich mit der gleichen Nothwendigkeit, mit welcher ich das Seyn des Ich denke, auch das Seyn des Nicht-Ich, des Objects überhaupt, denken, und damit die Wahrheit des Realismus anerkennen.

Ferrier hat daher ganz Recht, wenn er den Einwand, daß das von ihm geltend gemachte Erkenntnißgesetz ein einseitig oder subjectiv idealistisches sey, zurückweist. Er behauptet, daß es dem ächten Idealismus nie in den Sinn gekommen sey zu leugnen, daß Dinge wahrhaft außer uns existiren. Der Idealismus leugne das nicht; er frage nur, was man unter external verstehe, abgesehen von aller Beziehung auf ein internal, und er beweist, daß ohne diese Beziehung das Wort external keinen Sinn habe und haben könne.

Wenn wir nun aber gleich hierin Ferrier beistimmen und zugeben können, daß der ächte Idealismus das Seyn der Objecte außer dem Ich nicht leugne, daß daher der ächte (genuine) Idealismus auch realistisch sey und seyn müsse, und umgekehrt;

so müssen wir doch fragen: worauf beruht das idealistische Prinzip, die Gewißheit des Ich von seinem eigenen Seyn, selber? ist es höchstes, letztes Princip alles Wissens oder hat es seinen Grund in einem noch Höheren? Ist das Selbstbewußtseyn, wie der Idealismus behauptet, nicht blos die Bedingung, sondern auch der letzte Grund aller Erkenntniß, so muß es das unmittelbar Gewisse und allem Anderen seine Gewißheit Verleihende seyn. Soll nun das Selbstbewußtseyn das unmittelbar Gewisse seyn, so muß der Satz, worin sich diese unmittelbare Selbstgewißheit des Selbstbewußtseyns ausspricht: Ich denke, darum bin Ich, eigentlich ein identischer oder tautologischer Satz seyn. Allein daß dem so ist, ist sehr zu bezweifeln. Denn der Begriff des Seyns ist offenbar ein allgemeinerer Begriff, als der des Denkens, weil ja manches ist, was nicht denkt; beide Begriffe können daher unmöglich als identisch gesetzt werden; folglich können wir auch die Sätze: ich denke, ich bin, nicht als identisch setzen. Daher kann auch der Satz des Selbstbewußtseyns: ich denke, darum bin ich, — nicht als ein tautologischer bestimmt werden, und aus demselben Grunde kein unmittelbar gewisser seyn. Vielmehr zeigt es sich auf eine sehr einleuchtende Weise, daß dieser Satz der Schlußsatz eines versteckten Subsumtionsschlusses ist, worin das Denken unter den allgemeinen Begriff des Seyns subsumirt und alsdann aus dem Denken des Ich sein Seyn gefolgert wird.

Hinwiederum wird in jenem Satze der Ausdruck „ich" in zweierlei Sinn gewonnen. In dem ersten Satzglied: ich denke, ist das Ich bloßes logisches Subject; in dem zweiten Satzglied: Ich bin, ist es dagegen als reelle Substanz gesetzt. In dem Denken will der Idealismus das Seyn des Ich als der denkenden Substanz, als des individuellen Grundes des Denkens, als dessen, was das Eine und Selbstgleiche im Denken, das die Denkakte Producirende ist, nachweisen, und er will dieses Seyn als unmittelbar gewiß, unmittelbar mit dem Denken selbst gegeben finden. Das Selbst oder das Ich (Self or the me) soll, wie Ferrier gleich zu Anfang bei der ersten Prop.

ſagt, the common centre, the continually known rallying-point, in which all our cognitions meet and agree, das ens unum u. ſ. w. ſeyn. Allein die Begriffe des logiſchen Subjects und der Subſtanz ſind ſelbſt nicht identiſch; ſonſt müßte alles, was wir als logiſches Subject in irgend einem Urtheil ſetzen, eine reelle Subſtanz ſeyn, was aber in unzähligen Urtheilen nicht der Fall iſt, wie z. B. in allen Urtheilen, deren Subject eine bloße Eigenſchaft ausdrückt: Roth iſt eine Farbe u. ſ. w. Den Subſtanzbegriff unmittelbar auf das Ich anwenden, weil dieſes Subject eines Urtheils iſt, heißt daher eine große logiſche Unterſtellung ſich zu Schulden kommen laſſen. Um die Subſtanzialität des Ich zu erweiſen, dazu gehört noch eine lange Reihe von Mittelbegriffen. Geſetzt jedoch endlich, das Denken und das Seyn des Denkens oder das Denken und das Seyn des Ich wären durch keinen Mittelbegriff verknüpft, ſo müſſen wir doch bezweifeln, daß der Satz des Selbſtbewußtſeyns durch ſich ſelbſt gewiß ſey; vielmehr würde er dann ja auf dem Satz, A = A, und demjenigen logiſchen Denkgeſetz, welches eigentlich nur die negative Form des Identitätsgetzes iſt, dem Geſetz des Widerſpruchs beruhen. Hat der unmittelbare Schluß: ich denke, darum bin ich, ſeinen Grund darin, daß das Denken des Ich ſein Seyn ſelbſt iſt, daß beide Begriffe *identiſch* ſind oder ſich decken; ſo hat er offenbar ſeinen poſitiven Grund in dem höheren Satz, A = A, negativ darin, daß, was einmal als ſeyend, als A, geſetzt iſt, nicht wieder als nichtſeyend, als non A, geſetzt werden kann.

Damit aber zeigt es ſich, daß das Selbſtbewußtſeyn, alſo auch der Idealismus, in einem Höheren, dem ſchlechthin *allgemeinen Denken*, in den allgemeinen *Denkgeſetzen* und ihrer objectiven Nothwendigkeit wurzelt. So lange der Idealismus dies nicht erkennt, wird er nie zur Erkenntniß der letzten Gewißheit, auf welcher auch die Gewißheit des Ich von ſeinem eigenen Seyn beruht, damit zur vollkommenen Objectivität des Wiſſens hindurchdringen, ſondern doch immer in dem Subjectivitätskreiſe befangen bleiben. Da nun aber der *bloße* (ein-

seitige) Idealismus als solcher, also derjenige Idealismus, welcher den Realismus als seinen Gegensatz außer sich hat, eben jene Erkenntniß nicht nur nicht theilt, sondern sie sogar bestreitet, so begreift sich hieraus die beständige Reflexion, welche wir bei demselben, namentlich z. B. in dem Idealismus J. G. Fichte's finden, daß doch alles Seyn, was wir denken, nur ein Seyn für das Ich, also eigentlich doch nur etwas Subjectives, kein Seyn an sich sey. Diese Reflexion ist die nothwendige Folge davon, daß der Idealismus als solcher nur das Selbstbewußtseyn zu seinem Princip hat, und nicht zum letzten Grund der Gewißheit, welche allein das allgemeine Denken selbst ist, sich erhebt. Denn würde er zu dieser Einsicht sich durch gründlichere, tiefere Analyse des Erkennens fortbilden, so könnte er nicht mehr der angegebenen Reflexion anheimfallen, weil das die Nothwendigkeit des Satzes der Identität und des Widerspruchs begreifende Denken nicht mehr die Reflexion anstellen kann, daß dasselbe, was wir mit Nothwendigkeit als seyend denken, doch möglicher Weise auch nicht seyn könne.

Dasselbe, was von dem Seyn des Ich und seiner Gewißheit gilt, gilt auch von dem Seyn des Nicht-Ich, des Objects und seiner Gewißheit. Allerdings macht in dieser Beziehung der Idealismus mit Recht die Einsicht geltend, daß das Wort external ohne die Beziehung auf ein internal keinen Sinn hat. Der bloße, also einseitige oder reine Realismus beruht auf dem Mangel an der genannten, einfachen Einsicht. Er will die Wahrnehmung als Princip der Philosophie, also alles Erkennens geltend machen. Wie der reine Idealismus das Seyn des Ich als unmittelbar gewiß und diese Gewißheit als gegeben im reinen Selbstbewußtseyn setzt, so setzt umgekehrt der reine Realismus das Seyn des Objects, das Seyn eines objectiven Dings an sich als unmittelbar gewiß, und diese unmittelbare Gewißheit vindicirt er der Wahrnehmung. Deßwegen leitet er denn alle wahre Erkenntniß aus der Wahrnehmung ab; sie ist ihm einziger und selbstgewisser Erkenntnißquell; der Empirismus und, worauf dieser zuletzt beruht, der Sensualismus, damit

aber in seiner vollendeten Consequenz der Materialismus ist das System, zu welchem sich der reine d. i. einseitige, den Geist als tabula rasa betrachtende Realismus hingetrieben sieht. Allein schon der Sinnenschein, welcher sich bekanntlich viel weiter, als man früher annahm, nämlich auf alle Anschauungen erstreckt, — schon dieser Sinnenschein hebt die Behauptung einer unmittelbaren Gewißheit der Wahrnehmung gänzlich auf. Denn wenn wir trotz des durchgängigen Sinnenscheins dennoch die Wahrnehmung als beruhend auf einem Seyn an sich setzen, so kann die Gewißheit hiervon nicht mehr der bloßen Wahrnehmung, sondern sie muß dem die Wahrnehmung begreifenden, den Schein von dem Wahren, dem Ansich unterscheidenden Denken vindicirt werden. Ueberhaupt aber giebt es gar kein Object ohne ein Subject und keinen Begriff eines Objects ohne den Begriff eines Subjects. Es ist bloßer Schein, als würden wir in der Wahrnehmung unmittelbar des Seyns eines Objects inne. Die Vorstellung eines Objects entsteht erst in dem Denkact, in welchem das Ich sich von einem Nicht-Ich, dem Object, unterscheidet, weil das Object seinem Begriffe zufolge dasjenige ist, was von meinem Denken, also allen bloßen Acten und Affectionen des Ich, allen subjectiven Vorstellungen desselben unabhängig oder an sich ist. Mit dieser Einsicht treten wir offenbar wieder auf die Seite des Idealismus, und dieses System erweist sich in jener Einsicht, daß das Setzen des Seyns eines einzelnen Objects das Setzen eines Objects überhaupt, eines Nicht-Ich im Allgemeinen durch das Ich voraussetzt, als eine gereiftere, gründlichere Philosophie, während der bloße Realismus weiter nichts ist als eine Philosophie des sog. gesunden, in Wahrheit unphilosophischen Menschenverstands, welcher sich an die angeblichen Thatsachen des Bewußtseyns hält, aber den denselben zu Grunde liegenden, verborgenen Denkhergang nicht erkennt.

So entschieden wir uns jedoch auf die Seite des Idealismus stellen, wenn wir die unmittelbare Gewißheit der Wahrnehmung leugnen und die Gewißheit von dem Seyn eines Ob-

jekt überhaupt als begründet in dem Acte des Selbstbewußtseyns setzen, worin das Ich sich von einem Nicht-Ich überhaupt unterscheidet: so entschieden treten wir doch dem Idealismus entgegen, indem wir leugnen, daß das Selbstbewußtseyn Grund aller Erkenntniß sey. Wir müssen dies ja schon deßwegen, weil das Selbstbewußtseyn uns keineswegs das unmittelbar Gewisse ist; ist es dies nicht, so kann es auch nicht Grund aller anderen Gewißheit, also nicht Princip der Philosophie seyn. In der That ist aber auch, näher betrachtet, das Setzen des Objects, welches mit dem Sichselbstsetzen des Ich, also mit der im reinen Selbstbewußtseyn liegenden Gewißheit des Ich von seinem eigenen Seyn gegeben ist, nur Setzen eines Objects überhaupt oder im Allgemeinen. So gewiß Ich ist, so gewiß muß auch ein Object überhaupt seyn: so sollte eigentlich der zweite Hauptsatz des Idealismus lauten, und dann würde er erkennen, daß aus dem Seyn des Ich noch keineswegs das Seyn dieses oder jenes Objects folgt, daß hierzu, um das Seyn der einzelnen Objecte in ihrer durchgängigen Bestimmtheit zu erkennen, die Wahrnehmung erforderlich, diese also eine relativ selbstständige Erkenntnißquelle ist, mag auch der Sinnenschein noch so weit sich erstrecken. Denn in dem allgemeinen Urtheil von dem Seyn eines Objects überhaupt, welches mit dem Act des reinen Selbstbewußtseyns entsteht, ist nur das Seyn von Objecten überhaupt als nothwendig, das Seyn der einzelnen Objecte aber vorerst als blos möglich gesetzt, und die Wirklichkeit dieses Seyns einzelner Objecte kann daher nicht aus dem reinen Selbstbewußtseyn abgeleitet werden, sondern hierzu muß dann die Wahrnehmung als vermittelnder Factor hinzutreten. Allein eben deßwegen zeigt es sich auch hier, daß das Setzen des Seyns der einzelnen Objecte ein Denkact ist, welcher auf einem Denkgesetze und zwar auf dem des Grundes beruht. Wir schließen hierbei: weil in meinem Bewußtseyn diese oder jene singuläre Bestimmtheiten, dieses Roth, diese Figur, diese Größe u. s. w. unwillkührlich gesetzt sind, das Ich aber oder das reine Selbstbewußtseyn als solches nur von dem Seyn

eines Objekts, des Nicht-Ich im Allgemeinen gewiß seyn kann, so muß zur Production jener singulären Vorstellung noch ein anderer Factor, als das Ich, es muß ein reelles Nicht-Ich mitgewirkt haben und fortwährend mitwirken.

Was sich demnach aus dem Bisherigen evident ergiebt, ist der wichtige Satz, daß weder der Idealismus den Realismus, noch umgekehrt dieser jenen zu begründen vermag. Es ist deswegen geschichtlich sehr merkwürdig, daß die neuere Philosophie zwei von einander unabhängige Anfänge gehabt hat, den idealistischen in Descartes, der mit dem reinen, unmittelbaren Selbstbewußtseyn beginnt, den realistischen in Baco, der die Wahrnehmung und Erfahrung als alleinige Erkenntnißquelle setzt. Beide Principien mußten neben einander hervortreten, weil keines für sich das ganze Wissen zu begründen vermag. Der Realismus oder die Wahrnehmung kann keine allgemeinen Urtheile über das Seyn der Objecte begründen, sondern nur die singulären und particulären Urtheile über dasselbe produciren; der Idealismus oder das Selbstbewußtseyn begründet zwar das schlechthin universelle, reelle Urtheil über das Seyn des Objects überhaupt, nicht aber für sich das Urtheil über das Seyn einzelner Objecte und ihre singuläre oder particuläre Bestimmtheit. Beide sind nur die einseitigen Pole der Einen Philosophie, und treffen den Indifferenzpunct nicht. Vielmehr ergiebt sich aus dem Bisherigen, daß sowohl das Seyn des Ich als das des Nicht-Ich in dem allgemeinen Denken und seinen allgemeinen Denkgesetzen die Gründe ihrer Gewißheit haben, und es erhellt nunmehr vollständig, daß es ein Höheres giebt als das idealistische und realistische Princip, nämlich eben das allgemeine Denken, der κοινος λογος. Hat der reine Idealismus sein Princip im Selbstbewußtseyn als dem Sichselbstdenken des Ich, der reine Realismus in der Wahrnehmung als derjenigen Form des Bewußtseyns, in welcher wir das Nicht-Ich, des Objekts und seines Seyns inne werden; so setzen beide das Entgegengesetzte als letzte unmittelbare Gewißheit. Aber über dem Gegensatz des Selbst- und Weltbewußtseyns liegt und muß lie-

gen ein Höheres, das von diesem Gegensatze nicht ergriffen ist und ihn erst aus sich entwickelt; dies ist das allgemeine, selbstlose und schlechthin objective Denken, welches über dem Gegesatz des Selbst- und Weltbewußtseyns liegt und das Identische in beiden ist, das zugleich jenen Gegensatz producirt, indem es sich als Denkendes, als Ich, von dem Gedachten, einem Object überhaupt unterscheidet. Nur, wenn die Philosophie dieses Denken in dieser seiner selbstlosen reinen Allgemeinheit und Objectivität erfaßt, wird sie zur ächten speculativen Einheit des Realismus und Idealismus gelangen, welche keine bloße Synthese derselben ist. Die epistemology or theory of knowing, mit welcher Ferrier seine Metaphysik, die ihm nach der Einleitung mit speculativer Wissenschaft Ein und Dasselbe ist, beginnt, — sie setzt daher eine schlechthin allgemeine Denklehre voraus, welche allein das letzte oder schlechthin Gewisse darzustellen und hierdurch auch die Erkenntnißlehre zu begründen vermag. Wir theilen also mit F. das Streben, den Ideal-Realismus zu begründen; aber dieser darf sich nicht auf das einseitige Princip des Idealismus stützen, sondern ein über das idealistische und realistische Princip gleich sehr erhabenes, wahrhaft universelles Princip muß gesucht und gefunden werden.

Aber warum fragt denn die Philosophie immer auf's neue wieder nach einem ersten und schlechthin Gewissen? Diese Frage führt uns auf den eigentlichen Anfang der Philosophie zurück. Das wahrnehmende und erfahrende Erkennen, sowie der Autoritätsglaube, welcher im religiösen und ethischen Gebiete herrscht und dem menschlichen Geiste anerzogen ist, also überhaupt das der philosophischen Erkenntniß vorangehende unphilosophische Wissen ist als solches nicht frei von Widersprüchen, enthält Wahres und Falsches noch unterschiedlos durch einander gemischt, und das Denken wird daher, sobald es zur wahrhaften Besinnung gelangt, genöthigt, sich von dem gesammten unphilosophischen Bewußtseyn zurückzuziehen und sich auf sich selbst zu stellen, nicht indem es den das unspeculative Bewußtseyn erfüllenden Inhalt negirt, oder ihn schlechthin als falsch setzt, sondern

nur indem es ihn nicht mehr als an sich gewiß gelten läßt, vielmehr urtheilt, daß alles, was unser Bewußtseyn erfüllt, ebenso gut seyn, als nichtseyn könne. Daß dieses universelle problematische Urtheil der eigentliche Anfang der Philosophie, der freie Grundact derselben sey, das habe ich in mehreren Artikeln unserer Zeitschrift gezeigt, und dabei bewiesen, wie aus jenem Anfang heraus die allererste dogmatische Setzung des schlechthin Gewissen, was auch das schlechthin universelle problematische Urtheil nicht aufzuheben vermag, nämlich die allgemeine, in den Denkgesetzen begründete Denkobjectivität sich entwickle.

Ich glaube, Herrn Ferrier, wenn ihm diese Blätter zu Gesicht kommen, auf jene Artikel verweisen zu dürfen, und auch mit Hrn. Chalybäus wäre ich hierüber sehr gerne in weitere Verhandlung getreten. Denn das in Rede stehende Problem ist wahrlich wichtig genug, um in einer philosophischen Zeitschrift gründlich erörtert zu werden. Wie kann man hoffen, ohne diese principielle Erörterung zur Erkenntniß der höchsten Einheit des Wissens zu gelangen, und damit das πρωτον ψευδος aller einseitigen Systeme, auch des heute wieder auftauchenden Sensualismus zu entdecken? Deswegen habe ich die von Chalybäus in uns. Zeitschr. veröffentlichte Auffassung desselben Problems (B. XXVI) in allen Hauptpuncten, in welchen sie von der meinigen abweicht, und in welchen Ch. offenbar der meinigen selbst entgegentreten will, einer rein objectiv gehaltenen Erörterung (B. XXVII. H. 2) unterzogen. Statt aber, wie es doch die Regeln eines wissenschaftlichen Streits erfordert hätten, auf meine objectiven Erörterungen einzugehen, geht Ch. in seiner Replik (B. XXIX. H. 1. S. 52 ff.) über die Hauptpuncte meiner Widerlegung mit der Bemerkung hinweg, daß sie auf individuellen Mißverständnissen beruhen, ohne auch nur mit einigen Worten anzudeuten, worin denn diese Mißverständnisse bestehen. Das heißt sich die Sache etwas leicht machen; denn wie grundlos der mir gemachte Vorwurf ist, davon kann sich jeder, welchen die Sache interessirt, durch Vergleichung der obigen Darstellung des Hrn. Ch. mit meiner Erwiderung überzeugen. Nur einen

Punct hebt Ch. heraus, den man etwa hierher ziehen könnte. Ch. hatte in seiner ersten Exposition S. 44 bemerkt, die Philosophie müßte von etwas unmittelbar Gewissem anfangen, und es könnte kommen, daß das Princip der Philosophie selbst, anstatt das Voraussetzungsloseste zu seyn, umgekehrt das Allervoraussetzungsvollste wäre. Die Philosophie als die letzte unter den Wissenschaften setze alle bis auf einen gewissen Grad der Bildung schon voraus, und diese ihre Bedingungen und Voraussetzungen, indem sie den Inhalt des entwickelten Systems der Philosophie ausmachen, müssen ihrem Daseyn ebenso gewiß seyn, als sie selbst da sey. Hiergegen erwiderte ich, die Philosophie gehe aus den übrigen Wissenschaften nur so hervor, daß sie dieselben vielmehr als Voraussetzungen am Anfang gänzlich aufhebe, und ich erinnerte hierbei Chal. an seinen eigenen wahren und ächt philosophischen Ausspruch in s. Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre, „daß in dem Erwachen aus dem Schlummer der dogmatischen Empirie und Autorität, infolge dessen das bisherige Wissen oder vielmehr Fürwahrhalten als ein ungewisses erkannt werde, das Ich das Bewußtseyn davon zeige, was es will indem es zu philosophiren anfange." Hiermit wollte ich offenbar den Anfang der Philosophie als einen schlechthin voraussetzungslosen in dem von mir angegebenen Wortsinne aus den eigenen Aeußerungen Chalybäus' darthun. Damit ist aber gar nicht ausgeschlossen, daß die Philosophie von ihrem Anfange aus zu einem positiven Fortgang komme, daß, wenn dieser, der zunächst eben in der Erkenntniß der Nothwendigkeit der Denkgesetze besteht, gewonnen ist, die Philosophie diesen Denkgesetzen gemäß auch den vollen Inhalt der sinnlichen Erfahrung begreife, wie ich dies (B. XXVII. S. 255) anerkenne. Ist aber dies, wie mir Chal. (XXIX. S. 61) entgegenhält, dasselbe mit seiner Behauptung, daß die Philosophie die übrigen Wissenschaften schon als ihre Voraussetzungen anerkennen müsse, indem sie den Inhalt ihres entwickelten Systems ausmachen, daß daher auch das Princip

der Philosophie keineswegs das Voraussetzungsloseste, vielmehr das Allervoraussetzungsvollste seyn könne?

So wenig Chal. mir ein Mißverständniß nachzuweisen im Stande war, so leicht ist es mir, ihm ein solches aufzuzeigen. In meiner Abhandluug habe ich die Begriffe Anfang und Princip der Philosophie unterschieden, und ich darf es mir zu einem wissenschaftlichen Verdienst anrechnen, auf diesen Unterschied, dessen wichtige Erkenntniffe ich wenigstens anderswo nicht gefunden habe, hingewiesen zu haben. Nun erörtert Chal. gleichfalls diesen Unterschied (B. XXIX.), aber statt, wie billig, meine Priorität hierin wenigstens mit einem Worte zuzugestehen, bemerkt er, auch ich „gebe zu, daß das Wort Princip noch eine andere Bedeutung habe als Anfang, identificire aber sofort beide, weil sonst Princip nichts anderes bedeuten könne, als den Begriff desjenigen Seyenden, aus welchem alles andere Seyende als ursprünglich geworden gedacht würde.“ Ich gebe also nur zu, worauf ich meines Wissens zuerst hingewiesen habe? Und da soll ich beide Begriffe identificiren, wo ich gerade umgekehrt beweise, daß sie nicht identisch sind? Daß mit dem angegebenen Realprincip nicht der Anfang gemacht werden könne, behaupte ich in meiner Abh. ausdrücklich und beweise es dort dadurch, weil jenes Princip der Begriff eines Seyenden (nämlich des Absoluten) ist, aber ob das Denken überhaupt Denken eines Seyenden sey oder seyn könne, am Anfang noch nicht gewiß sey.

Kehren wir nun nach dieser Digression, welche übrigens mit der vorliegenden Untersuchung zusammenhängt, zurück zu Ferrier, so sucht derselbe, wie er von einem real-idealistischen Erkenntnißprincip ausgeht, in seinem ganzen Werke überall die Zusammengehörigkeit und Untrennbarkeit von Materie und Geist, Object und Subject, Ich und Nicht-Ich geltend zu machen. „Object, Subject — führt er weiterhin aus — ist das minimum per se scibile. Nun ist das ganze materielle Universum für sich eine bloße Sammlung von Objecten ohne ein Subject, also weniger als jenes für sich erkennbare Minimum, folg-

lich auch nothwendiger Weise absolut unerkennbar. In der Erkenntniß muß ein allgemeines, unveränderliches und nothwendiges, sowie ein besonderes, veränderliches und zufälliges Element enthalten, und keines dieser Elemente kann für sich eine Erkenntniß constituiren. Jenes allgemeine, aller Erkenntniß gemeinsame, unveränderliche und nothwendige Element unserer Erkenntniß ist das Ich; denn sehen wir ab von allen den Differenzen, welche unsere mannichfaltigen Erkenntnisse darstellen, so bleibt das Ich oder das Selbst als der gemeine Punct ihrer Uebereinstimmung oder Aehnlichkeit übrig. Das in jeder Erkenntniß besondere Element ist dagegen die Materie. Sie, die Materie, ist jedoch keineswegs identisch mit dem Ganzen des particulären Erkenntnißelements, — das Besondere kann noch manche andere Formen haben als solche, welche wir materiell nennen, — wohl aber ist die Materie in allen ihren mannichfaltigen Gestalten ein Theil (portion) des veränderlichen, zufälligen und besonderen Erkenntnißelements."

Auch in diesen Lehrsätzen spricht Ferrier eine ächt speculative Einsicht aus, welche in der Wahrheit besteht, daß das Universelle und Besondere, das Ideelle und Reelle, damit auch Materielle, untrennbare, obwohl begrifflich unterscheidbare Elemente aller Erkenntniß sind. Jedoch hierbei müssen wir unterscheiden zwischen Form und Inhalt (Stoff) der Erkenntniß. Fassen wir das Erstere, die Form der Erkenntniß, in's Auge, so ist allerdings das Ich oder das Selbst das Universelle, Unveränderliche und Nothwendige in aller Erkenntniß, weil alle unsere noch so verschiedenen Erkenntnisse doch unsere Erkenntnisse, Erkenntnisse des Ich ihrer Form nach sind. Sehen wir dagegen auf den Inhalt, den Stoff der Erkenntniß, so erscheint nicht das Ich, sondern dasjenige, worin Ich und Nicht-Ich identisch sind, das Seyn, die Kategorien des Seyns, als das schlechthin Universelle, Unveränderliche und Nothwendige in aller Erkenntniß.

Darum möchte ich nicht, wie der Verf. in seiner proposition VII, das Ich ohne Weiteres als summum genus aller Erkenntniß bezeichnen. Zwar ist dem Verf. das Ich oder das

Selbſt summum genus aller Erkenntniß eigentlich auch nur der Form nach, wie aus den Erläuterungen erhellt, welche er über ſeinen ſiebenten Lehrſatz aufſtellt. In dieſen Erläuterungen macht er die nothwendige Unterſcheidung zwiſchen den things und den cognitions of things, und bemerkt ausdrücklich, daß alle Arten meiner Erkenntniß darin identiſch ſeyen, daß ſie meine Erkenntniſſe, Erkenntniſſe des Ich oder des Selbſt ſind. Aber eben deßwegen ſagt ſein ſiebenter Lehrſatz zu viel, wenn er ſchlechtweg behauptet, daß das Ich summum genus aller Erkenntniſſe überhaupt oder daß das Selbſt der unveränderliche, nothwendige und univerſelle part unſerer Erkenntniſſe ſey. Schon die Theſis ſelbſt hätte ſollen den Unterſchied der Form und des Inhalts (Stoffs, Objects) der Erkenntniß in ſich aufnehmen. Denn das Erkennen iſt ſeinem Begriffe zufolge ſchon ein Denken des Seyns, ein des Seyns mächtiges Denken. Schlechweg alſo das Ich als das summum genus aller Erkenntniß oder als das Univerſelle, Nothwendige und Unveränderliche in aller Erkenntniß ſetzen, heißt das Ich auch als das Univerſelle, Nothwendige und Unveränderliche in allem Seyn, nicht blos in der Form, der Art und Weiſe ſetzen, wie wir das Seyn denken.

Beides, Form und Object, fließt dann auch ohne die gehörige Unterſcheidung in einander, wenn wir auf das reflectiren, was Ferrier als den veränderlichen, zufälligen und beſonderen Theil (part) unſerer Erkenntniſſe beſtimmt. Als ſolchen bezeichnet er die Materie, ſetzt aber ſogleich hinzu, daß die Materie doch nicht das Ganze, ſondern wieder nur eine „portion“ jenes Theils ſey. Allein was iſt nun dieſer veränderliche, zufällige und beſondere Theil ſelbſt, er als Ganzes betrachtet? So gut die Theſis den erſten Theil der Erkenntniß in ſeiner Totalität beſtimmt hat, ebenſo hätte ſie auch den zweiten Theil in ſeiner Totalität beſtimmen ſollen. Es iſt hier ein gewiſſes Schwanken bei dem Verf. kaum zu verkennen; denn ſpälerhin z. B. S. 504 ſetzt er das Particuläre und Materielle doch als identiſch. Dieſes Schwanken erklärt ſich aus dem angegebenen Umſtand, daß F. die Unterſcheidung zwiſchen Form und Inhalt der Erkenntniß

nicht bestimmt genug festgehalten hat. Bestimmen wir die Erkenntniß ihrer Form nach, so ist allerdings das Universelle in ihr das Ich; dann aber sind umgekehrt als das veränderliche, besondere und zufällige Element der Erkenntniß die Affectionen des Ich, also alle die verschiedenen Acte, in denen es sich selbst bethätigt, zu setzen. Reflectiren wir dagegen auf den Inhalt oder das Object der Erkenntniß, so ist das Seyn an sich, die Kategorie desselben, das summum genus, das Universelle in ihr; das entgegengesetzte Element derselben sind dann aber alle konkreten, besonderen und invidduellen Formen des Seyns. Daß hinsichtlich des Objects, des Inhalts der Erkenntniß die Materie schlechthin unter das veränderliche, zufällige (contingent) und besondere Element der Erkenntniß zu subsumiren oder daß sie nur ein Theil dieses Elements sey, dies müssen wir überdies bestreiten. Die Materie ist ein ebenso nothwendiges, wesentliches und universelles Element alles Seyenden, als die ideelle Form, zuhöchst das Ich. Die Materie geht allerdings die mannichfaltigsten Formen ihrer Gestaltung ein, aber auch das Ideelle, zuhöchst das Ich, ist nicht ohne eine gewisse Formendifferenz und einen Formenwechsel, und umgekehrt, wie das Ideelle, namentlich in seiner höchsten Potenzirung als Ich, sich in allem Wechsel dennoch als das Sichselbstgleiche behauptet, so ist auch ein unveränderliches Element in allem Materiellen, bei allem Stoffwechsel nicht in Abrede zu stellen. Denn allen mannichfaltigen Gestaltungen der Materie müssen wir doch eine Urmaterie als zu Grunde liegend denken, sey es nun, daß wir sie als eine Vielheit von Urstoffen, Atomen, oder als eine Einheit setzen. Immer bleibt doch ein Unveränderliches in aller materiellen Differenzirung.

Eine besonders gründliche Untersuchung stellt der Herr Verf. über den Ursprung unserer Erkenntniß an. Er tadelt es, daß die Philosophen von dem Ursprung der Erkenntniß gehandelt haben, bevor sie einen genauen Begriff von ihrer Natur erlangt hätten, und er erklärt es als einen Umstand von der höchsten Wichtigkeit, daß die Ordnung, die Auf-

einanderfolge beider philosophischen Erörterungen geradezu umgekehrt, also zuerst die Natur der Erkenntniß untersucht und zuvor bestimmt werde, ehe man an die Ergründung ihres Ursprungs gehe. Darin sind wir mit F. einverstanden; nur müssen wir hierbei bezweifeln, daß die Bestimmung und Erörterung der Natur unserer Erkenntniß auch schon die ihres wesentlichen Inhalts in sich schließe. Der geehrte Herr Verf. scheint diese Ansicht zu hegen; darum läßt sich seine Epistemologie, wie gezeigt, schon auf Untersuchungen über den allgemeinen Inhalt unserer Erkenntniß ein, und erst in seiner Ontologie oder Theory of Being folgt dann die Erörterung über den Ursprung der Erkenntnisse S. 469 ff. Das scheint mir denn doch die natürliche Ordnung, die methodisch richtige Einreihung der genannten wichtigen Erkenntnißprobleme in die verschiedenen Wissenschaften der Philosophie nicht zu seyn; vielmehr wird, wenn doch die Erkenntnißlehre die Wissenschaft von der Form, durch welche das Denken Denken des Seyns, also Erkennen, wird, ihrem Begriffe zufolge ist, in dieselbe die Untersuchung über den Ursprung unserer Erkenntnisse nothwendig fallen, während umgekehrt die Entwicklung des allgemeinen und wesentlichen Inhalts unserer Erkenntniß die allgemeine Ontologie ausmachen wird. Auf das Seyn muß freilich schon die Lehre vom Erkennen reflectiren, aber nur, soweit dies nöthig ist, um die wahre Form unseres denkenden Verhaltens zu ihm zu bestimmen, also ohne schon in die unterschiedenen, reellen Inhaltsbestimmungen der Kategorien des Seyns, welche selbst die einzelnen abgeleiteten Kategorien sind, einzugehen; die Entwicklung dieser Inhaltsbestimmungen muß vielmehr der Ontologie als der reellen Seynslehre selbst vorbehalten bleiben.

Hievon abgesehen, spricht jedoch F. in dem obigen Satze etwas vollkommen Wahres aus. Handelt es sich in der Untersuchung über den Ursprung unserer Erkenntnisse davon, zu bestimmen, welche Arten des Erkennens aprioristischen, welche empirischen, welche gemischten Ursprungs oder inwiefern alle Erkenntnisse mehr oder weniger sowohl aprioristischen als aposterio-

rischen Ursprungs seyen, so muß nothwendig einer solchen Untersuchung eine allgemeine Erkenntnißlehre vorangehen, welche die Natur des Gemeinsamen in allen Erkenntnissen bestimmt.

Das Resultat der von F. angestellten Untersuchung über den Ursprung unserer Erkenntnisse ist nun dies, daß wir bei einer gründlichen Beobachtung des Thatsächlichen rücksichtlich unserer Erkentniß zu der Ueberzeugung gelangen, es bestehe und es müsse jede Erkenntniß, Begriff oder Idee bestehen aus zwei heterogenen Theilen, Elementen oder Factoren, von welchen der eine aus dem Verstande selbst stammt und daher angeboren heißt, der andere von außen stammt und daher aposteriorisch (extranate) heißt. Um irgend ein äußeres Ding (welches eben das empirische Ingredienz der totalen Erkenntniß ist) zu apprehendiren, muß man — sagt Ferrier — sich selbst apprehendiren, und dieses Selbst ist eben das angeborene, immanente Ingredienz der ganzen Erkenntniß; und ebenso umgekehrt. Die Lehre von den angeborenen Ideen, richtig verstanden, ist daher nur eine andere Form von der in dem ersten Lehrsatz der Epistemologie enthaltenen Lehre oder nur eine andere Phase der Lehre von dem Universellen und Partikulären. Das Ich ist der angeborene oder apriorische oder universelle Theil jeder Erkenntniß, Perception oder Idee; die Dinge oder Begriffe oder Acte des Verstandes, welcher Art sie immer seyn mögen, sind der empirische oder aposteriorische oder besondere Theil jeder Erkenntniß, Perception oder Idee. Gewöhnlich wird aber diese Lehre von den angeborenen Ideen dahin mißverstanden, daß eine Klasse unserer Erkenntnisse angeboren, die andere Klasse von Ideen äußeren Ursprungs sey; es ist die Meinung, daß die zwei Factoren unserer Erkenntnisse, der ursprüngliche und der abgeleitete, selbst Erkenntnisse oder ganze Ideen (whole ideas) seyen. Descartes, Malebranche und Leibnitz waren eben dieser irrigen Ansicht, und über diese widervernünftig vorgetragene Theorie war es Locke'n ein Leichtes den Sieg davon zu tragen. Bei Kant hat es manchmal den Anschein, als habe er die richtige Einsicht in die Lehre von dem Apriori und Aposteriori unserer Er-

kenntniß, daß nämlich dieſe Worte nur auf einen Unterſchied in den Elementen unſerer Ideen, nicht auf einen ſolchen in den Arten unſerer Ideen ſich beziehen; aber öfter fällt auch er in den alten Irrthum, daß nämlich einige unſerer Erkenntniſſe ſelbſt aprioriſch, andere apoſterioriſch oder empiriſch ſeyen.

So weit der Verf. Gewiß gereicht es ihm zum wiſſenſchaftlichen Verdienſt, hiermit dem in der engliſchen Philoſophie herrſchend gewordenen Empirismus in ſeinem gelehrten Werke entgegengetreten zu ſeyn, und ein aprioriſches, der Vernunft immanentes Element in allem Erkennen neben dem empiriſchen geltend gemacht zu haben. In der deutſchen Philoſophie iſt lange Zeit der Streit über den aprioriſchen und empiriſchen Urſprung der Erkenntniſſe als etwas Veraltetes betrachtet worden; man bewegte ſich hinſichtlich dieſer Frage in einem glücklichen juste-milieu; aber der wieder mit dem Anſpruch, die allein wahre „anſchauliche" Erkenntniß zu ſeyn, bei uns hervortretende Senſualismus und Empirismus wird unſere Philoſophie nöthigen, jene Unterſuchung wieder aufzunehmen. Man wird ſich nicht in die Länge mit der Annahme behelfen können, welche Schleiermacher ausgeſprochen hat und welche auch Andere als Auskunftsmittel geltend machen, daß alle unſere Begriffe gleichſehr als aprioriſche, wie als apoſterioriſche betrachtet werden können. Es handelt ſich vielmehr von der genauen, beſtimmten Unterſcheidung beider Begriffe. Die Begriffe von dem ſpecifiſchen Weſen der Gattungen und Arten der Dinge laſſen ſich nicht ebenſo ſehr als aprioriſche, wie als empiriſche betrachten; ſie ſind vielmehr, was das Specifiſche in ihnen betrifft, entſchieden empiriſch, aus der Wahrnehmung als ihrer Quelle geſchöpft, abſtrahirt und gebildet, und einer beſtändigen Umbildung oder Erweiterung durch die Erfahrung und fortſchreitende Beobachtung fähig und unterworfen, während die aprioriſchen Begriffe nicht aus der Wahrnehmung und Erfahrung als ihrer Quelle geſchöpft ſind, ſondern aus der Vernunft ſelbſt ſtammen, in ihr ihre Quelle haben. Allerdings bildet die Vernunft auch ſie nicht ohne die Empfindung, aber dies nur ſo, daß die Empfin-

dung das Denken zur selbstthätigen Production jener Begriffe blos erregt, durch welche die Empfindung, indem sie ihnen gemäß geordnet und unterschieden wird, allein zur Wahrnehmung und Erfahrung erhoben werden kann.

Und hier hat nun Ferrier beziehungsweise sehr richtig gesehen. Nehmen wir irgend einen konkreten Begriff, auch den Begriff einer Gattung oder einer Art von Wesen, so enthält ein solcher Begriff zwei Elemente, ein schlechthin universelles und ein besonderes; denn jede Gattung oder Art von Wesen ist doch eine besondere Form des Seyns an sich, eine specifische Modification oder Darstellung des allgemeinen Begriffs Wesen. Das Seyn an sich oder das Seyn im Allgemeinen oder dieser allgemeine Begriff Wesen nun müssen wesentlich als aprioriſche Begriffe bestimmt werden in dem richtigen Sinne des Worts, welchen wir so eben angedeutet haben, welchen jedoch hier genauer zu entwickeln zu weit führen würde; denn es ist, wie wir oben näher dargethan haben, das Setzen des Seyns und zwar des reellen überhaupt mit dem durch die Empfindung erregten reflexiven Akt des sich selbst Denkens des Denkens, dem reinen Selbstbewußtseyn als solchem, nothwendig gegeben. Ist aber der Begriff des Seyns an sich oder des Seyns im Allgemeinen oder die Kategorie des Seyns ein reiner oder aprioriſcher Begriff, so sind auch alle anderen Kategorien, weil sie nur reelle Unterschiede jener Grundkategorie sind, ebenso aprioriſche Begriffe; sie sind also nicht aus der Wahrnehmung ursprünglich abstrahirt, wenn sie gleich durch sie hinsichtlich ihrer Objectivität bestätigt und zugleich verdeutlicht werden. Wer die Wahrnehmung als Quelle der Kategorien betrachtet, ein Solcher möge doch bedenken, daß wir die Wahrnehmung als etwas Objectives, als durch ein Object außer uns mit verursacht, nur darum setzen können, weil der allgemeine Begriff oder die Kategorie der Ursache bereits, wenn auch unbewußt, vom Denken producirt ist, und unter sie das Object als Mitursache der Wahrnehmung alsdann subsumirt wird. Ist nun umgekehrt, wie wir vorhin gezeigt haben, das Specifische in allen konkreten Begrif-

ſen von Gattungen und Arten der Dinge aus der Beobachtung geſchöpft, ſo zeigt ſich wiederholt als richtig, was Ferrier geltend macht, daß das Aprioriſche und Apoſterioriſche in unſerer Erkenntniß nicht für ſich ſeyende, beſondere Begriffe, ſondern vielmehr die Elemente der konkreten Begriffe ſind.

Allein hierbei muß ich doch in einigen Punkten von Fs. Anſicht abweichen. Einmal, was das Geſchichtliche betrifft, ſo iſt die ſo eben kurz angedeutete Anſicht über das Verhältniß des Apriori und Apoſteriori unſerer Erkenntniß im Weſentlichen auch die Kant's, und F. ſcheint uns die große philoſophiſche Entdeckung Kant's in dieſem Puncte zu unterſchlagen; der Fehler Kant's war nur der, daß er das Syſtem der Kategorien als ein todtes Fachwerk rein formeller Begriffe anſah und ihre Objectivität verkannte. Sodann, was damit zuſammenhängt, iſt keineswegs, wie F. behauptet, blos das Ich das Aprioriſche, Univerſelle in aller Erkenntniß, ſondern es ſind dies alle ſchlechthin allgemeinen Begriffe. Es geht deßwegen der Satz zu weit, welchen F. ausſpricht: things, or thoughts, or states of mind whatsoever (the not-me), are the extranate, a posteriori or particular part of every cognition, perception, or idea. Es zeigt ſich hier eben die oben von uns gerügte Nichtunterſcheidung der Form und des Objects unſerer Erkenntniß. Iſt das Ich, wie F. lehrt, summum genus aller Erkenntniß ſchlechthin, und iſt dies das Apriori, ſo müſſen umgekehrt alle Affectionen des Ich, alſo alle states of mind whatsoever, alle eigentlichen Begriffe als das Apoſteriori geſetzt werden. Dies geht aber zu weit. Das particuläre und das apoſterioriſche Element der Erkenntniß, hinwiederum das univerſelle und aprioriſche Element ſind allerdings Wechſelbegriffe; aber die Begriffe, Ich und Univerſell, ſind keine Wechſelbegriffe. Faſſen wir dagegen den Begriff des Aprioriſchen weiter, ſo hat es endlich auch unſers Erachtens nichts Verfängliches, wenn man von aprioriſchen und empiriſchen Begriffen, nicht blos von ſolchen Elementen der Begriffe, auch ferner in der Philoſophie ſpricht, vorausgeſetzt, daß man nie vergißt, daß die aprioriſchen Begriffe nur das

ſchlechthin Univerſelle in allen konkreten Begriffen ſind und enthalten, alſo ſich vor der freilich nicht ſeltenen Hypoſtaſirung der Allgemeinbegriffe hütet. Man kann ja hier ſehr wohl den von F. früher geltend gemachten Unterſchied des distinguishable und separable in cognition anwenden, d. h. man kann, beziehungsweiſe muß, die aprioriſchen, univerſellen Elemente des Seyenden denkend unterſcheiden von den ſpecifiſchen, empiriſchen Beſtimmungen deſſelben, und ſie ſomit wiſſenſchaftlich für ſich als ein Syſtem von Begriffen entwickeln, ohne darum zu behaupten, daß dieſe Begriffe in Wirklichkeit für ſich, getrennt von dem Empiriſchen, exiſtiren, — eine Anſicht, welche bekanntlich Ariſtoteles an Platon's Ideenlehre rügt.

In dem Bisherigen iſt im Grunde ſchon der Begriff des Seyenden, wie ihn die Ontologie Ferrier's faßte, enthalten. Die abſolute Exiſtenz — ſo lautet der Hauptſatz derſelben — iſt die Syntheſis von Subject und Object, die Einheit des Univerſellen und Particulären, die Konkretion des Ich und Nicht-Ich; mit anderen Worten die allein wahren, realen und unabhängigen Exiſtenzen ſind minds-together-with-that-which-they-apprehend Dieſer Satz löſt nach F.'s Behauptung das Problem der Ontologie, und wir werden auch demſelben zuſtimmen müſſen, ſofern er die ontologiſche Grundwahrheit ausſpricht, daß das Seyende ſeinem reinen Begriffe zufolge nur als die Einheit des Univerſellen und Particulären, des Materiellen und des ideellen, immateriellen Formprincips, das in ſeiner vollendeten Wirklichkeit Ich oder Geiſt iſt, begriffen werden kann. Ferrier wird ſelbſt zugeben, daß dieſe Grundwahrheit ſeit Schelling gleichſam der innerſte Geiſt der deutſchen Philoſophie in allen den Denkern, welche ſie wahrhaft fortbilden, in Hegel, Schleiermacher u. A. geworden iſt, und ferne davon, dies zu ſeinem Nachtheil hier auszuſprechen, rechnen wir es ihm zum Verdienſt an, daß er jene Grundidee auch auf den Boden der engliſchen Philoſophie verpflanzt und ſie zum durchgreifenden Princip ſeines Syſtems ſowohl in ſeiner Erkenntnißlehre als in ſeiner Ontologie auf eine wirklich ſelbſtſtändige und eigen-

thümliche Weiſe erhoben hat. Deßwegen bezeichnet er hiebei S. 497. ſein Syſtem ſelbſt als philosophy of real-idealism, und tritt gleichſehr dem Materialismus, welcher die Materie für eine abſolute Exiſtenz hält, während ſie nur ein Element der Erkenntniß ſeyn könne, wie dem ſpiritualiſtiſchen Idealismus entgegen, welcher die Materie als ein nonentity betrachte, während das ganze Object der Erkenntniß ſey matter-plus-me. Hierin hat F. ohne Zweifel Recht. Weder wird es gelingen, den Geiſt, das Bewußtſeyn als einen Effect, eine Eigenſchaft der Materie als der abſoluten Subſtanz begreiflich zu machen, noch umgekehrt wird man die Materie je auf bloßen Geiſt oder bloße Kraft reduciren, alſo ſie ſelbſt als ein nonentity, als ein eigentliches Nichtſeyn betrachten können, ſondern beide ſind reell verſchieden, aber darum nicht dualiſtiſch verſchiedene Subſtanzen, ſondern zwei nothwendige und verſchiedene Formen eines und deſſelben ſubſtanziellen Seyns, alſo auch gleich ewig, und jenes eine Seyn hat in der Materie ſeine unmittelbare, im Geiſte ſeine ſich vermittelnde Wirklichkeit. Abgeſehen jedoch von der Identificirung des particulären Elements der Erkenntniß mit den materiellen Dingen und des univerſellen Elements mit dem Ich, welche hiebei F. S. 504 u. 505 ausſpricht, indem er das Ich als summum genus ſowohl der Exiſtenz als der Erkenntniß bezeichnet, ſtellt ſich an die Ontologie die weitere Aufgabe, welche F. in ſeiner Ontologie noch keineswegs gelöſt hat, auf immanente Weiſe mittelſt dialectiſcher Entwicklung des wahren Begriffs des eſſentiellen Seyns, welches nach F.s Erklärung eben die abſolute Exiſtenz iſt, zu zeigen, wie dieſes Seyn in ſich ſelber beides iſt, univerſell und particulär, ideell und materiell. Ferrier konnte ſich dieſe Aufgabe gar nicht ſtellen, weil er das Ich als summum genus auch der Exiſtenz ſetzt, es alſo als höchſten allgemeinen Realbegriff denkt. Aber dieſer Anſicht widerſpricht eben der oben von uns angeführte Satz ſelbſt, daß die abſolute Exiſtenz oder das eſſentielle Seyn die Syntheſis oder die Einheit des Univerſellen und Particulären, des Ich und Nicht-Ich ſey; denn damit iſt ja unmittelbar geſagt, daß das Seyn

selbst der höchste reelle Allgemeinbegriff, das Ich aber nur eine specifische, besondere Form der absoluten Existenz ist. Wenn wir von diesem Gesichtspuncte ausgehen, welcher nur die Consequenz von F.'s eigenem Satze ist, so wird dieser, und damit die Grundidee der Philosophie erst ihr volles Licht erhalten. Denn es wird sich bei einer immanenten dialectischen Entwicklung des Begriffs Seyn, welche zugleich mit dem Thatsächlichen in voller Uebereinstimmung steht, klar zeigen lassen, daß das Ich trotz dem, daß es nur eine besondere, specifische Form des Seyns ist, doch das wahrhaft Universelle ist, aber daß es nicht blos das Universelle, sondern vermöge seiner specifischen Wesenheit vielmehr die Einheit des Universellen und der individuellen Einzelheit, und zwar die sich von sich unterscheidende, somit erst bewußtfreie Einheit beider Elemente ist, während die Materie auch die Einheit beider Elemente, keineswegs blos das Particuläre, aber sie, für sich gedacht, ohne die reflexive Form der Selbstunterscheidung ihrer in sich und von sich, sondern vielmehr in ihrer ewigen Selbstentäußerung darstellt. Mit einem Wort wir können nicht so einfach scheiden, wie F.; wir müssen schon im Begriffe des Seyns an sich beide Elemente, das Universelle und Particuläre, nachweisen, um dann zu zeigen, wie beide Elemente verschieden in den verschiedenen Formen des Seyns sich vereinigt darstellen.

Wenn die Philosophie die genannte Aufgabe zu lösen strebt, so wird die allgemeine Ontologie eine viel reichere Wissenschaft, als die ihr von F. gegebene Gestaltung ist. In dieser Hinsicht dürfen unsere englischen gleichzeitigen Philosophen mit allem Grund auf die inhaltsvolle Entwicklung hingewiesen werden, welche die Ontologie bereits bei Hegel gefunden hat, und wodurch sie längst über die dürftige Gestalt, die sie noch jenseits des Kanals hat, hinausgehoben ist.

Der Verf. schließt sein Werk mit dem Satz, welcher ihm als die Krone der ganzen Ontologie, ja als das Endziel erscheint, dem mit innerer Nothwendigkeit das ganze System zustrebt: „Alle absoluten Existenzen sind zufällig (contingent) mit Ausnahme einer einzigen; mit anderen Worten, es gibt

eine, aber nur eine, abſolute Exiſtenz, welche ſchlechthin nothwendig iſt, ein höchſter, unendlicher und ewiger Geiſt (Mind) in Einheit mit allen Dingen (in synthesis with all things.)" Auch in dieſer letzteren Beſtimmung der Idee der ſchlechthin abſoluten Exiſtenz finden wir den Verf. in Uebereinſtimmung mit dem ſpeculativen Theismus, wie ihn die ächte deutſche Philoſophie in einer nun ſchon ein halbes Jahrhundert andauernden Geiſtesarbeit feſtzuſtellen ſtrebt, von welchem wir die Anfänge ſchon bei Böhme, Bruno erblicken, deſſen reifere Ausbildung ſpäterhing, Baader, und -- wir dürfen wohl hinzufügen — die namhafteſten noch lebenden Philoſophen Deutſchlands unternommen haben. Im Geiſte dieſes ſpeculativen Theismus, welcher wohl zu unterſcheiden iſt von der vulgären Vorſtellung von Gott, ſagt F. mit Recht, es ſey das höchſte und am meiſten bildende Geſetz aller Vernunft, that in no circumstances can a supreme mind be conceived to be abstracted from the universe.

Nur ſtimmt es unſeres Erachtens mit dieſer Anſchauung nicht überein, daß, wie ſchon im obigen Satz andedeutet iſt und wie die weitere Ausführung F.'s zeigt, derſelbe mittelſt des kosmologiſchen Beweiſes, ſofern deſſen Nerv der Begriff der Zufälligkeit (contingentia) der endlichen Weſen und Intelligenzen iſt, das Seyn Gottes erhärten will. Denn iſt die abſolute und ſchlechthin nothwendige Exiſtenz nicht Gott in ſeinem abſtrakten Fürſichſeyn, ſondern Gott in der Einheit mit dem Univerſum, als dem Element ſeiner Selbſtoffenbarung, worin er ein Anderes, als er ſelbſt, das doch nur die unendliche Form der Entfaltung der Ideen des Abſoluten ſelbſt iſt, ſich gegenüberſetzt; ſo iſt ja die Exiſtenz des Univerſums, hiemit auch die aller Einzelweſen, insbeſondere der ſelbſtbewußten Geiſter in jener einen Nothwendigkeit der abſoluten Exiſtenz mitbegriffen. Wenn F. die Zufälligkeit „aller abſoluten Exiſtenzen außer der einen nothwendigen" daraus begreifen will, daß es eine Zeit gab, in der die Welt war ohne Menſch, ſo folgt aus dem letzteren Moment vielmehr nur das Gewordenſeyn des menſchlichen Gei-

stes in der Zeit, keineswegs die Zufälligkeit seiner Existenz, da nicht alles, was in der Zeit wird, als solches auch zufällig ist. Ueberdieß ist eine „zufällige absolute" Existenz ein sich selbst widersprechender Begriff. Das kosmologische Argument in der genannten Form ist vielmehr ein Rest des alten unphilosophischen, vernunftwidrigen Deismus, welcher, aller wahren Idee Gottes und des Universums baar, das letztere als ein auch nicht seyn könnendes betrachtete. In Wahrheit gewinnt auch die eigene Beweisführung F.'s und erscheint sie erst in ihrer ächt speculativen, durch sein ganzes System begründeten, reinen Gestalt, wenn derselbe den mit der Idee absoluter Existenzen an sich unvereinbaren Begriff der bloßen Zufälligkeit aus seinem System ganz wegläßt, und blos an die Thatsache sich hält, daß die menschlichen und so auch alle geschöpflichen Intelligenzen als solche in der Zeit in die Existenz getreten sind. Denn setzen wir einzig und allein dieß Gewordenseyn der endlichen Intelligenzen voraus und nehmen wir den Gedanken hinzu, welchen F. in seiner näheren Auseinandersetzung des obigen Hauptsatzes mit allem Recht geltend macht, daß Raum, Zeit, überhaupt das Universum ohne einen Geist gar nicht gedacht werden können, daß sie ohne ein Ich sich selbst widersprechende Begriffe sind, sofern nur die Synthesis von Subject und Object überhaupt das wahre Seyn ist; so folgt von selbst die Nothwendigkeit, eine ewige Intelligenz, nicht blos in der Zeit gewordene Intelligenzen, in Einheit mit dem ewigen Raum u. s. w. als seyend zu denken.

Wenn ich etwas ausführlicher in dem Referat über das vorliegende Werk geworden bin, so wird mich die Absicht entschuldigen, zu zeigen, daß, was ich als die ächte Grundidee der neueren deutschen Philosophie betrachte, nun auch bei den stammverwandten Engländern sich Bahn bricht, und ich hoffe, daß auch die Differenzen, welche ich ausgesprochen habe, von dem geehrten Hrn. Verf., wenn ihm diese Darstellung zu Gesicht kommt, werden in dem rechten Lichte betrachtet werden, in welchem sie betrachtet seyn wollen, nämlich als geltend gemacht

nicht in der Abſicht, jene Grundidee zu beſtreiten, vielmehr in der Tendenz, ſie von einem verwandten Geſichtspuncte näher zu beleuchten.

Wirth.

Syſtem der Pſychologie als empiriſcher Wiſſenſchaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes,

von Carl Fortlage ꝛc., II Th., Leipzig, F. A. Brockhaus 1855.

Es iſt eine alte Erfahrung, daß wiſſenſchaftliche Werke von originalem Gehalte, in denen eine neue Anſicht oder Unterſuchungsmethode zuerſt ſich geltend macht, eine geraume Zeit unverſtanden bleiben, ja in Gefahr ſind nach ihrem wahrhaften Werthe unbeachtet bei Seite geſchoben zu werden. Hier iſt es die nächſte Pflicht der Kritik, nicht ſowohl alsbald mit einem ſpruchfertigen Urtheile hervorzutreten, als vielmehr berichterſtattend und auf die neuen Ergebniſſe hinweiſend ein ſolches Urtheil erſt vorzubereiten. Nach des Referenten Ueberzeugung gehört Fortlage's Pſychologie in jedem Betrachte zu den Werken der bezeichneten Art. Die Sorgfalt und beſonnene Gründlichkeit der Unterſuchung, die oftmals überraſchende Benutzung von Thatſachen und Beobachtungen, deren Combination in die dunkelſten Partieen des Seelenlebens ein unerwartetes Licht fallen läßt, die Originalität und Kühnheit der Reſultate, alle dieſe ungewöhnlichen Eigenſchaften ſtempeln dies Werk zu einem ſolchen, welches man vorerſt nur kennen lernen und nach ſeinem Inhalte erwägen muß, ehe man ſich getrauen darf, mit einem endgültigen Urtheile hervorzutreten. Was insbeſondere den Ref. betrifft, ſo muß er in mehr als einem Betrachte das Erſcheinen dieſer Pſychologie als ein für ihn ſelber wichtiges und förderliches Ereigniß betrachten. Seine eigene Lehre vom „innern", durch objective Phantaſiethätigkeit ausgeſtalteten Leibe, welche er zuerſt in ſeiner „Idee der Perſönlichkeit", ausgeführter ſodann in ſeiner „Anthropologie" vorgetragen und deren anſcheinende Paradoxie den Meiſten wohl noch lange ein Gegenſtand des Befremdens und

des Anstoßes bleiben wird; — in dem Werke von Fortlage wird sie von ganz andern Seiten her und mit neuen, eigenthümlichen Beweismitteln ausführlicher begründet. Sollte nun nicht die Bemerkung, daß zwei Forscher, ganz unabhängig von einander und höchst verschieden in ihren Prämissen wie in ihrem Beweisverfahren, dennoch auf dasselbe Resultat geführt worden sind, bei den Gegnern einige Aufmerksamkeit erregen und sie veranlassen, jener befremdlichen Paradoxie mit weniger Befangenheit in's Auge zu sehen?

Ebenso verhält es sich mit einem andern, höchst wichtigen Begriffe. Auf die Einsicht, daß Raum und Zeit durchaus nichts an sich selbst seyen, weder in subjectiver noch in objectiver Bedeutung, sondern nur Phänomen und Ausdruck des in ihnen sich darstellenden (sie setzenden) Realen, muß ich den größten Nachdruck legen, weil ich darin die erste Grundlage der einzig wahren Metaphysik und Psychologie erkenne. Auch in diesem Hauptpuncte freue ich mich höchlich, als Zeichen innerer Wahrheit, die ganz selbstständige Beistimmung von Fortlage anzutreffen. Mit einem ungemein glücklich gewählten, ja erschöpfend zutreffenden Ausdrucke bezeichnet er Raum und Zeit geradezu als die ursprünglichsten „Triebphänomene" der Seele, in welchen sie sich den unmittelbaren Schauplatz ihrer Selbstverwirklichung giebt. Auf wie neue und überraschende Weise aber er diesen Satz fruchtbar zu machen gewußt habe, wird sich zeigen. Ueberhaupt auch darum müssen wir dies Werk als ein folgenreiches und neubegründendes für die Psychologie bezeichnen, indem es die hergebrachten Schranken dieser Wissenschaft durchbricht und statt sie, wie gemeinhin geschieht, bloß auf die bewußten Regionen der Seele einzuschränken, von dem gründlichen Gedanken ausgeht, daß gerade um das Bewußtseyn zu erklären, die vorbewußten Zustände der Seele durchforscht werden müssen. Endlich müssen wir noch einer moralischen Eigenschaft gedenken, welche den Verfasser empfiehlt und die ihm die Hochachtung aller Wackern und Tüchtigen erwerben muß. Er geht in seinen Untersuchungen vollkommen selbstständig seinen Weg, ohne sich

an irgend eine der herrschenden Schulen und Parteien anzuschließen, und er ist sich dieser Selbstständigkeit vollkommen bewußt. Dennoch ist er fern davon, eine falsche Originalität zur Schau zu tragen; vielmehr sucht er sorgfältig die Anknüpfungspuncte auf, welche ihn mit andern Forschern verbinden. Aber es sind dies nicht gerade die gefeiertsten Namen, von denen er für seine eigenen Ansichten eine besondere Empfehlung erwarten könnte; es ist der uneigennützige Tribut wissenschaftlicher Gerechtigkeit, welchen er damit ablegt. Besonders auf einen vielfach verkannten psychologischen Forscher und auf den epochemachenden Werth seiner Leistungen macht er wiederholt aufmerksam. Es ist Friedrich Beneke, der schon um des verhängnißvollen Mißgeschicks, welches ihm im Leben und im Tode verfolgte, während er diesem Geschicke immerdar die würdigste sittliche Haltung entgegensetzte, im achtungsvollen Andenken der Zeitgenossen fortzuleben verdient. Ich selber bin dem Verf. besondern Dank schuldig für diese auszeichnende Erwähnung; denn auch ich habe mich an der fast allgemeinen Schuld mitbetheiligt, den Werken Beneke's nicht die eindringende Beachtung geschenkt zu haben, welche sie nach seinem Zeugnisse verdienen. Wie ist es zu beklagen, daß diese verspätete Anerkennung nicht mehr dem Lebenden dargebracht werden kann!

Versuchen wir nunmehr die Ansicht Fortlage's nach ihren Grundzügen zu charakterisiren, ohne uns übrigens genau an die Ordnung zu halten, welche er seinen Untersuchungen gegeben hat. Er geht bei seinem inductiven Verfahren von einer sorfältigen Analyse des „innern Sinnes" aus, und bringt von hier aus allmählich zur Erforschung der verborgeneren Gründe und Bedingungen des Bewußtseyns vor. Uns kann es erlaubt seyn, diese Ordnung umzukehren und mit den Resultaten zu beginnen. Doch bedienen wir uns bei den wesentlichen Puncten stets der eignen Ausdrücke des Verfassers, und wo unsere Leser dieselben in dem gedruckten Werke nicht wiederzufinden vermöchten, so diene zur Erklärung davon, daß wir dabei schriftlichen Erläuterungen des Verf. folgen, welche zu benutzen er uns gütigst gestattet hat.

Die Seele ist ein im eignen Wechsel beharrendes, darum substantielles Einzelwesen, dessen ursprünglichste Eigenschaft nur als Trieb bezeichnet werden kann, und zwar, wie sie in der unmittelbarsten Erfahrung und nach ihrer gegenwärtigen Existentialform sich bietet, ist sie ein System von Trieben im Zustande der Unbewußtheit. So gewiß nämlich der Begriff der Seele zunächst empirisch gebildet werden muß, kann man nicht umhin zu behaupten, daß im empirischen Umfange unsers Lebens die unbewußten Zustände der Seele als das Primäre oder Basische erscheinen.

Denn während die bewußten Functionen derselben nur temporär eintreten und immer wieder unterbrochen werden, dabei einen anstrengenden Aufwand von Kräften consumiren, welchen das Leben nicht fortwährend erträgt; während endlich jederzeit nur ein geringer Theil des ganzen Vorstellungsvorrathes zum Bewußtseyn erhoben werden kann: gehen die physiologischen Functionen der Triebe ohne Anstrengung, Erschöpfung oder Unterbrechung ihren geregelten Gang. Innerhalb der gegenwärtigen Lebensform erscheinen uns also unbedenklich die letztern als das Substantielle, Erste, Reguläre und Gesunde; die bewußten Functionen als das Accidentelle, Secundäre, Mangel- und sogar Krankhafte. Aber diese Spanne des Lebens, welche wir bloß darum Erfahrung schlechthin nennen, weil wir noch nichts Besseres und Größeres erfahren haben, sinkt uns zu einem untergeordneten Theile des für uns Erfahrbaren herab, sobald wir uns in die Analyse unseres Trieblebens vertiefen. Von hier aus ergiebt sich eine ganz andere Perspective.

In den physiologischen Zuständen ist das Triebleben der Seele offenbar ein höchst zusammengesetztes, durch die Beziehung auf die äußern (chemischen) Stoffe, mit welchen es in Complication gerathen, vielfach getrübtes und modificirtes. Nach der Regel nun, daß das Einfache dem Begriffe nach früher ist, als das aus ihm mit fremdartigen Stoffen Zusammengesetzte, und das in seiner Thätigkeit auf sich selbst Bezogene früher, als seine Beziehung auf Etwas außerhalb desselben, sehen wir uns

genöthigt, was den Begriff der Sache selbst betrifft, die Aussage unsers beschränkten Erfahrungskreises in ganz anderem Sinne zu fassen. Der uns als substantiell erscheinende physiologische Zustand unserer Seele muß, von hier aus betrachtet, in Wahrheit vielmehr nur als secundärer, alterirter, an sich vorübereilender Moment erscheinen an einer substantiellen Basis, welche, entblößt von allen das Bewußtseyn verdunkelnden Agentien, nicht anders gedacht werden kann, denn als gänzlich auf sich selbst bezogen, und folglich als urbewußt. Aber wir dürfen dabei nie vergessen, daß wir für diesen, der physiologischen Verdunkelung vorauszusetzenden erleuchteten Zustand des Triebwesens (der Seele) innerhalb unserer gegenwärtigen Erfahrungswelt schlechterdings keinen Anhaltpunct haben, um z. B. zu entscheiden, ob derselbe in die Gottheit selbst hineinfalle, oder ein früheres, von der Seele bereits geführtes Leben betreffe, aus welchem wir mit temporärem Verluste der Erinnerung daran in den physiologischen Zustand, wie in einen Schlaf, herabgesunken seyen.

Dagegen folgt aus dieser Stellung der Begriffe mit Nothwendigkeit, daß sobald eine Ablösung der chemischen Massentheile vom Trieborganismus erfolgt, dieser bis in seine Tiefe hinein in den bewußten Zustand übergehen muß, welchem er dann den ganzen Reichthum seiner während des Lebens angesammelten Vorstellungsmassen mithinzubringt *). Es findet dann volles Wachen statt, während das gegenwärtige Leben nur ein halbes Wachen und halbirtes Bewußtseyn uns darbietet.

Die Triebe nun, soweit sie sich in organischer Wirksamkeit befinden, sondern sich in verschiedene Systeme (der Verdauung, des Athmens, des Blutumlaufs) und arbeiten in gesonderten Wohnsitzen. So weit sie hingegen zum Bewußtseyn gelangen, erfolgt eine wechselseitige Durchdringung, welche jedoch verschiedene Grade hat, verbunden mit einer Ablösung

*) Der Verf. erinnert dabei an den Ausspruch: „Liber scriptus proferetur.“

von ihren Organen. Alles Bewußtseyn ist nämlich Hemmung eines Triebes, Zurückwendung in sich selbst. Daraus folgt von selbst, daß jeder Act des Bewußtwerdens zugleich ein Sichlosmachen des Triebes von der eigenen Entäußerung an die Organe bei sich führt. Jeder davon entbundene Trieb ist eo ipso als Bewußtseyn gesetzt, und umgekehrt. Das von den Trieben unzertrennliche Gesammtbild des Organismus bildet die Grundlage der Raumanschauung, so wie überhaupt der Phantasiethätigkeit. Und weil die Triebe die innerlich wirkenden Agentien des physiologischen Wachsthums sind, so ist in dieser Grundlage zugleich die maßgebende Norm oder Entelechie aller organischen Formbildung enthalten. Der Trieb gestaltet sein entsprechendes Raum- oder Phantasiebild aus; dies erfüllt sich mit den chemischen, leibbildenden Stoffen, und dieser Leib ist nichts Anderes, als der nach Außen gewendete Ausdruck jenes innerlichen Trieblebens.

Die physiologische Folge dieser allgemeinen Grunansicht ist die, daß das Bewußtseyn keines besondern Organes im Nervensysteme bedarf; denn jede Nervenfaser, welche eine Hemmung erleidet, die in Bewußtseyn überzugehen geeignet ist, wird dadurch zugleich Organ oder Träger dieses Bewußtseyns, welches daher in einer unaufhörlichen Verwechslung seiner Wohnsitze gedacht werden darf.

Dies erzeugt nachstehend Hypothese über das Verhältniß von Seele und Leib (I. §. 39. S. 372 ff.).

Der Leib ist nichts Anderes als eine Gruppe verschiedener Vorstellungsheerde, deren Inbegriff den äußeren Sinn ausmacht. Die (äußern) Objecte sind selbst, in Bezug auf den innern Sinn, nur Vorstellungsheerde, aber durch Vermittlung des äußern Sinnes. Somit können jene (die Objecte) „Endheerde", dieser (der äußere Sinn) „Mittelheerd" genannt werden.

Dadurch spaltet sich nun der so dunkle Begriff des Leibes in zwei Hälften, in den Leib, sofern er von Außen erkannt wird, als Endheerd, und sofern er von Innen erkannt wird, als

Mittelheerd. Das Nervenſyſtem allein iſt Mittelheerd, alles Uebrige im Körper iſt bloßes Conglomerat von Endheerden oder Stoffen, gleich jeder andern betaſtbaren Maſſe außer uns. Das Nervenſyſtem iſt vom Selbſt durchdrungen und die eigentliche Gegenwart deſſelben.

Das Nervenſyſtem für ſich ſelbſt bietet aber gleichfalls eine doppelte Auffaſſung. Wenn man es als „Endheerd" betrachtet, iſt es ein eiweißſtoffartiges, aus Fäden und Knoten beſtehendes Gewebe. Als „Mittelheerd" dagegen angeſehen, iſt es der Raum, in welchem die Triebe mit ihren Gefühlen, Bewegungen und Empfindungen wirken. Zwiſchen dieſen beiden Auffaſſungen iſt ſchlechthin kein inneres Verhältniß und keine Analogie, weil es unmöglich bleibt, aus der Beſchaffenheit der einen auf die andere irgend einen Schluß der Analogie zu machen. Was im Nervenſyſteme, wenn wir es als „Endheerd" betrachten, an verſchiedene Raumpuncte und Organe vertheilt erſcheint, das zeigt ſich in ihm, als „Mittelheerd" betrachtet, oder als Organ des innern Sinnes, homotopiſch verbunden.

So bietet ſich uns eine doppelte, ſchlechthin entgegengeſetzte Daſeynsſphäre dar, welche in ſtetem Umtauſch begriffen iſt. Nennt man ein vorſtellendes Weſen überhaupt ein Ich, ſo iſt die paſſendſte Bezeichnung für einen Vorſtellungsheerd, Nichtich zu ſeyn. Dabei erſcheint das Nichtich oder Heerd als ein vom inneren Sinne Abtrennbares, „oder als eine vom Hunger des innern Sinnes aſſimilirte Speiſe, welche dann, wenn die Kraft der Identität des Homogenen frei wird" (in den innern Sinn und Bewußtſeyn ſich verwandelt), „als Excrement von ihr ausgeſtoßen wird" (S. 380. 81).

In gleichem Sinne ſagt Fortlage an einer andern Stelle, daß der Tod ganz in die Kategorie des Entbindens von zuvor gebunden geweſenen Agentien falle. Was in ihm frei wird, iſt eben das Selbſt oder der innere Sinn. Der gegenwärtige Zuſtand deſſelben (das gegenwärtige Leben) iſt überhaupt der der Gebundenheit; deshalb bleibt uns jedoch verſagt, jenen künftigen

Zustand des Entbundenseyns mit unserem Bewußtseyn zu anticipiren (S. 375. 76).

Wie sich bereits ergeben hat, ist Trieb die Basis des Bewußtseyns und seiner besonderen Modificationen. Er ist die Basis der Empfindung; denn diese entsteht dann, wenn ein Bewegungstrieb beim Stoßen auf ein äußeres Hinderniß sich in einen Einbildungstrieb verwandelt (I. §. 31). Er ist gleicherweise die Basis aller Gefühle; denn ein Gefühl ist nichts weiter als ein Trieb, sofern er als Zustand des innern Sinnes überhaupt gefaßt wird, ohne daß man auf die innern oder äußern Bewegungen Rücksicht nimmt (§. 32). Die Triebe sind daher von Allem ohne Ausnahme, was in der Seele angetroffen wird, die Unterlage und Substanz; und erst die Wissenschaft, welche sich mit dem „Mechanismus der Triebe" beschäftigt, bleibt nicht mehr im Gebiete oberflächlicher Erscheinungen, sondern hat die letzten Gründe des Seelenlebens erreicht (§. 51. II. S. 2).

Der Mechanismus dieser Triebe in seine einfachsten Eigenschaften zerlegt ist Lusttrieb und Unlusttrieb. Der reine Lusttrieb fällt mit dem „Selbst" zusammen. Der Unlusttrieb dringt auf doppelte Art in das Selbst ein: theils auf dem Wege des Selbstverlustes von Innen, theils auf dem Wege der Störung, Beeinträchtigung von Außen.

Daraus ergeben sich vier Grundkategorieen für das ursprüngliche Triebleben. 1) Innerer Expansionstrieb, — „Trieb nach Assimilation oder Aneignung der Nahrung" (dieser Begriff in ebenso idealer als realer Bedeutung gefaßt). 2) Innerer Repulsionstrieb, d. h. „Trieb nach Secretion oder Ausstoßung des Ueberflüssigen und Schädlichen." 3) Aeußerer Expansionstrieb, d. h. „Liebe oder Trieb der Annäherung." 4) Aeußerer Repulsionstrieb, „Haß oder Trieb nach Entfernung." Festzuhalten aber ist, daß der Begriff des Selbstes oder „innern Sinnes" mit dem Begriffe des reinen Lusttriebes zusammenfällt, d. h. eines Triebes nach Festhaltung des gegebenen Zustandes. Dies ist die wahre Substanz des Selbst, alles

Andre iſt von bloß accidenteller Natur. Aus jenen vier Grundtrieben, die ihrerſeits wiederum nichts Anderes ſind, als der beſondere Ausdruck dieſes Grundtriebes der Selbſterhaltung, ſind nun alle Erſcheinungen unſers phyſiologiſchen, wie unſers bewußten Lebens zu erklären. Doch kommen ſie im phyſiologiſchen Leben nicht in der Einfachheit vor, wie der conſtruirende Gedanke ſie bezeichnet. Die Triebe der Liebe und des Haſſes machen ſich erſt da deutlich bemerkbar, wo Sinne und willkürliche Bewegung mit einem Nervenſyſtem auftreten, alſo im Gebiete des animaliſchen Lebens: während die Triebe der Aſſimilation und Ausſcheidung ſchon auf der Stufe des pflanzlichen Daſeyns beginnen. Dennoch muß auch das organiſche Triebleben in der bunten Mannigfaltigkeit ſeiner Erſcheinungen auf die einfachen Formeln jenes viergliedrigen Triebmechanismus zurückgeführt werden. Dies verſucht nun Fortlage im zweiten Bande ſeines Werks im Einzelnen durchzuführen; was vielleicht die glänzendſte und anregendſte Seite ſeiner Unterſuchungen iſt. Mit eindringendem Scharfſinn weiß er in dem ſcheinbar Ungleichartigſten der organiſchen und der Bewußtſeynsvorgänge ihre innere Verwandtſchaft aufzuweiſen. Er behauptet nicht nur, er weiſt im Einzelſten es nach, wie in den organiſchen Vorgängen eigentlich ideale Acte ſich vollziehen. Die Analogien, welche ſich daraus ergeben, könnten vielleicht hier und da an die paralleliſirenden Conſtructionen der ältern Naturphiloſophie zu erinnern ſcheinen, wenn man nicht bedächte, daß es bei dieſen ein fertiges Schema war, dem ſich das Thatſächliche fügen mußte, ſo gut es ging, während Fortlage auf ſorgfältige Erwägung des Empiriſchen ſeine Parallelen gründet.

Hiernach iſt das empiriſche oder phyſiologiſche Selbſt lediglich das zuſammengeſetzte „Product“ aller jener in uns waltenden Triebe und Triebzuſtände; demzufolge kann es mit dem Selbſt im aprioriſchen und reinen Sinne unmöglich ſtimmen, obwohl es demſelben auch nicht abſolut widerſpricht. Es iſt daher nur ſo zu denken, daß es das einfache und urſprüngliche Selbſt zwar in eigner Perſon iſt, aber nicht auf urſprüng-

liche und reine, sondern auf verdeckte und abgeleitete Weise. Die Frage erhebt sich nach dem Verhältniß beider Zustände zu einander (II. §. 74. S. 243 ff.).

Das höhere oder allgemeine Selbst ist der gemeinsame Grund aller einzelnen Individuen, welche in dem „Isolationstriebe" desselben ihre Entstehung finden. Verborgener Weise wirkt dies höhere Selbst stets in die Individuen hinein; aber in gewissen Zuständen kommt es mehr als in andern zur Enthüllung.

Im Generationstriebe findet es seinen ersten Spielraum: weder im männlichen, noch im weiblichen Keime für sich ist der Isolationstrieb des neuen Individuums vollständig enthalten; es ist eine Verschmelzung beider nöthig, an der das Dritte, Höhere, gegen beide Gemeinschaftliche hindurchscheint. Auch der Consensus zwischen Mutter und Kind, zwischen Mann und Weib zeigt das gleiche Verhältniß. In diesen Processen allen findet sich ein Mehr, als was die beiden Isolationstriebe für sich hervorbringen könnten. Aber wir können dies doch nur eine negative Anschauung der Wirksamkeit des höhern Selbstes nennen, insofern man die Anwesenheit derselben nur dadurch gewahr wird, indem man in demjenigen, was jene Phänomene erzeugt, einen Rest findet, der aus den beiden untergeordneten Isolationstrieben nicht erklärt werden kann, der also dem übergeordneten Triebe auf Rechnung kommt.

Dagegen gewinnen wir einen deutlichen Einblick in die Natur dieses übergeordneten Triebes (des allgemeinen Selbstes) erst dadurch, daß wir ihn in seinem reinen Zustande beobachten. Es ist derjenige, in welchem er die aus sich entlassenen Propagationstriebe auf's Neue in sich zurücknimmt. Dieser Zustand des Isolationstriebes in seiner superlativen Form ist der „innere Sinn." Nach dieser Analogie würde der superlative Zustand des höhern Selbst nur als ein solcher gedacht werden können, in dem die Isolationstriebe nicht annihilirt, sondern in freiere Wirksamkeit erhoben und entfesselt, d. h. völlig in innern Sinn (Bewußt-

heit) verſetzt wären. In dieſem Zuſtande einer vollkommnen Bewußtheit würde erſt das höhere Selbſt am niedern völlig hervortreten, oder das letztere dem höhern gleichgeworden ſeyn. Dieſe Zurückziehung von den ponderabeln Maſſentheilen erfolgt aber im Tode, womit der Faden der empiriſchen Nachweiſe uns abreißt.

Es bleibt daher nur der abſtracte Begriff jenes höhern oder reinen Selbſt für die Betrachtung übrig. Dieſer kommt dem Begriffe eines einfachen und urſprünglichen „Luſttriebes" („Streben den vorhandenen Zuſtand zu erhalten") gleich. Sollen aus ihm untergeordnete Triebe ſich entwickeln, ſo müſſen „Schmerztriebe" (daſſelbe, was früher als „Repulſionstriebe" bezeichnet wurde) hinzutreten, welche in ihm Selbſtverluſte begründen, und dadurch das reine oder abſolute Selbſt zu beſchränkten Selbſten oder Perſonen herabſtimmen. Dieſe propagiren ſich in immer neuen herabſteigenden Untertrieben bis zu den Kräften der imponderablen Maſſen herab, welche Stufenfolge ſo eingerichtet iſt, daß der untere Trieb immer in den obern zurückgenommen, und aus dem obern auf's Neue an die Triebe des niedern Grades entlaſſen werden kann. In dieſem Herabſteigen in's ſinnliche, bewußtloſe Triebleben und dem rückkehrenden Sicherheben daraus, wie in dem wechſelnden Austauſch beider Zuſtände beſteht das ganze Leben des endlichen Selbſtes; — wodurch Fortlage's Lehre an den descensus und ascensus der Seelen bei den Neuplatonikern erinnern könnte. „Dabei iſt dieſe ganze Triebmaſchinerie des Univerſums trotz ihrer großen und künſtlichen Zuſammengeſetztheit doch zuletzt nur aus zwei einfachen Elementen beſtehend, welche auf allen Stufen, auf jeder aber in eigenthümlicher und veränderter Stellung wiederkehren, nämlich aus dem Elemente der Luſt, als dem Streben nach dem vorhandenen Zuſtande, und des Schmerzes, als der Flucht vor dem vorhandenen Zuſtande. In den niedern Zuſtänden des Selbſtes, welche auf dem phyſiologiſchen und animaliſchen Mechanismus der Triebe beruhen, kann indeß jene Aehnlichkeit mit den im allge-

meinen Selbst stattfindenden Urprocessen noch nicht hervortreten. Dies tritt aber sogleich hervor, wenn jene Triebe durch Reduplication in die Sphäre des innern Sinnes, zur Bewußtheit gelangen. „Eine Ahnung dieses Unterschiedes macht sich im gemeinen Leben dadurch geltend, daß man einen Theil der auf Reduplication beruhenden Gefühle, nämlich die intellectuellen, ästhetischen, religiösen und moralischen, als geistige Gefühle oder Gefühle höhrer Art unterscheidet von den körperlichen Gefühlen als Gefühlen niederer Art" (II. S. 243—256).

Somit sind wir nicht Geister, im Gegensatze des Leibes, sondern sind Glieder am allgemeinen Selbste oder Geiste, als der einfachen Basis des Triebmechanismus des ganzen Universums. „Wir sind bloße Leiber mit geistigen Anlagen und Hoffnungen", weil keiner der geistigen Grundtriebe, weder der reine Lusttrieb, noch der reine Unlusttrieb, die Grundlage und das Wesen unsers gegenwärtigen Zustandes ausmachen, sondern beide nur durch temporäre und gelegentliche Zersetzung des Assimilations- und Secretionstriebes in ihre einfachen Bestandtheile, eben als diese einfachen Bestandtheile zur Erscheinung kommen" (S. 267). Hieraus läßt sich auch die Zurückbeziehung Fortlage's auf die Fichte'sche Wissenschaftslehre erklären, welche besonders in seiner „genetischen Geschichte der Philosophie seit Kant" (Leipzig 1842) hervortritt. Die „Isolationstriebe", als die Basis des Individuums, sind was bei Fichte die Individualitätspuncte heißen, die im sich selbst setzenden absoluten Ich entstehen: das „reine Selbst" ist das absolute Ich Fichte's. Was endlich bei Fichte in einem bloß abstracten, metaphysischen Schema und in formeller Construction dargestellt wurde, wird hier auf dem Wege der Induction als Erklärungsprincip des Thatsächlichen nachzuweisen gesucht (vergl. Bd. I. Vorrede S. XII. ff.).

Ueber dies Verhältniß muß sich Ref. eine Bemerkung erlauben, welche er für wichtig, ja für entscheidend erachtet. Die Seele durchläuft, ehe sie in die Acte des Bewußtseyns durchbricht, eine Reihe von Entwicklungen, ohne deren Erkenntniß auch die wahre Beschaffenheit ihres Bewußtseyns unerklär-

lich bleibt. Dies lag eigentlich, als Grundgedanke und wissenschaftliches Postulat der Fichte'schen Wissenschaftslehre und dem Schelling'schen „Systeme des transscendentalen Idealismus" zu Grunde. Aber Beide, am Ausgeführtesten der Letztere, haben dies Gebiet mit einem ungehörigen Inhalte ausgefüllt. Statt die physiologischen Vorgänge einer sich verleiblichenden Seele in diese Lücke fallen zu lassen, wird hier nichts Geringeres eingeschoben, als der ganze weltschöpferische Proceß des unendlichen Ich oder der absoluten Identität, die gesammte Natur in ihrer Potenzenreihe, als deren Gipfel das endliche Ich oder das menschliche Bewußtseyn erscheint. Durch dies großartigste quid pro quo, welches die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat, wurde nun der ganze Standpunct der Untersuchung aus dem Grunde verändert; das empirische Ich (Seelenwesen), der feste Ausgangspunct der Untersuchung und das eigentlich Gegebene, ward plötzlich den Augen entrückt, und an seine Stelle trat, wie wenn sie ebenso gegeben wäre, die Vorstellung eines allgemeinen Weltgeistes, in welchem individualitätslos der Einzelne verschwimmt. Das uralte, allentscheidende Problem, wie sich das Individuum zum Allgemeinen, der menschliche Geist zum Principe der Dinge verhält, welches von Kant zwar nicht gelöst, wohl aber deutlich hervorgehoben und im treffendsten Ausdrucke bezeichnet wird (ich will nur an seine Unterscheidung des homo noumenon und phaenomenon erinnern) ward völlig vertuscht und in Vergessenheit gebracht, wie wenn diese Frage durch jenes sich unterschiebende quid pro quo allein schon entschieden wäre. Wie zahllose Verwirrungen in der allgemeinen philosophischen, wie wissenschaftlichen Bildung daraus hervorgegangen bis zum gegenwärtigen Augenblicke, darüber wird man allmählig wohl immer mehr in's Klare kommen. Was die Psychologie insbesondere betrifft, so glaubt Ref. im kritischen Theile seiner „Anthropologie" gezeigt zu haben, daß das Princip des Monismus für sich und in einseitiger Ausschließlichkeit unfähig sey, die Grundlage einer ausreichenden Psychologie zu werden.

Hierüber nun, über diese ganz entscheidende Grundfrage vom Verhältnisse des Monismus zum Individualismus, vermissen wir in Fortlage's Darstellungen einen erschöpfenden Aufschluß. Er ist der Erste und wie wir ihm glauben, auch Beneke, der jenes große Grundapperçü auch für die eigentliche Psychologie fruchtbar zu machen gewußt hat. Dies ist ein wichtiger Schritt zur rechten Orientirung, dessen Beachtung wir nicht nachdrücklich genug unsern Psychologen empfehlen können. Aber seine Meinung über die zweite, ebenso entscheidende Frage liegt für uns noch im Dunkel. Er erklärt sich aufs Entschiedenste gegen die (besonders von der Herbart'schen Schule vertretene) Ansicht, die Seele als ein egoistisch abgeschlossenes Wesen oder eine Monade in sich zu fixiren: — unstreitig mit größtem Rechte, da der ausschließliche Individualismus noch viel unfähiger ist, die Phänomene des organischen und des bewußten Seelenlebens genügend zu erklären. Die Seele wird ihm zur „fließenden Größe" eines höhern Zusammenhangs oder eines Gesammtcalcüls, welcher das Universum umfaßt. Er erinnert an Platon's Timäus, dem jede Menschenseele ein vereinzelter Tropfen aus dem großen Mischkruge der Weltseele ist, und wie dieser seine Lehre von der Unsterblichkeit damit verträglich fand, hofft auch Fortlage sie gerade von hier aus neu begründen zu können. Er bekennt sich daher ausdrücklich zur Annahme einer Weltseele, zu der sich, wie er behauptet, das Bewußtseyn der Gegenwart vermöge der neuen Einsichten in die Anatomie, Physiologie, Physik und Chemie mit unwiderstehlicher Macht hingedrängt sehen dürfte. Er selber sey jedoch erst im Verlaufe der eignen psychologischen Untersuchung sehr spät zu dieser Einsicht gelangt, obgleich er sie schon vor länger als 20 Jahren aus Beneke's Schriften habe kennen lernen können (II. Vorrede S. IX—XI).

Wir treten diesen Betrachtungen nach ihrer relativen Berechtigung vollständig bei. Mit der Anerkenntniß der in allen Individualitäten zugleich durchwaltenden und sie durchdringenden ewigen Einheit, und zwar an der Hand der Erklärung der

Thatſachen, iſt eine der entſcheidendſten Einſichten gewonnen: vom Gebiete des Empiriſchen ſelber aus iſt der craſſe Empirismus beſiegt. Dennoch müſſen wir den Vorbehalt hinzuſetzen, daß auch dem Individualismus Wahrheit zukommt, daß es vielmehr ungenügend iſt und zu den gewaltſamſten Hypotheſen nöthigt, die Seele ſubſtanzlos im Allgemeinen verſchwimmen zu laſſen. Es iſt nicht kritiſcher Zweifel, ſondern eine Anfrage an den hochverehrten Verfaſſer, wenn wir bekennen, daß uns nicht vollſtändig klar geworden iſt, wie in dieſen „fließenden Größen" das Phänomen eines individuellen Bewußtſeyns entſtehen könne. Da er völlig frei iſt von allen metaphyſiſchen Präoccupationen — ein Vorzug, den wir bei ihm nicht gering anſchlagen: — ſo hindert ihn Nichts, den Gründen volle Rechnung zu tragen, mit denen Ref. bemüht war, ſowohl aus der Analyſe des Selbſtbewußtſeyns als aus den Phänomenen des organiſchen Lebens das Monadiſche des Seelenweſens zu begründen.

Mit dieſem anſcheinenden Schwanken hängt tiefer erwogen ein anderer Punct zuſammen, über welchen ich mich nicht im Einverſtändniſſe mit dem Verf. befinde, ja der mir im Widerſpruche zu ſtehen ſcheint mit einem der wichtigſten Reſultate ſeiner eignen Unterſuchungen. Bekannt iſt die Thatſache, daß die von den Nerven und Muskeln erzeugte Electricität mit dem Empfindungs- und Bewegungsproceſſe derſelben in der innigſten Wechſelwirkung ſteht. Hierin findet er ein Mittelglied zwiſchen der „Seelenkraft" (dem Selbſt oder innern Sinne) und dem „abtrennbaren Weſen", welches im Nervenſyſtem übrig bleibt (dem „Leichnam"). Dies Mittelglied erſcheint jedoch auf den erſten Anblick als ein ganz überflüſſiges und läſtiges; denn unmittelbar betrachtet hat die Electricität mit den pſychiſchen Proceſſen ebenſo wenig Analogie, als die Eiweißmaſſe der Nerven mit den Wirkungen des innern Sinnes, welche an ſie gebunden ſind. So wäre die Electricität ein drittes Mittlere, welches dennoch in Wahrheit Nichts vermitteln kann und auch Nichts zu vermitteln nöthig hat; denn wozu bedürfte es überhaupt ſonſt des Nervenapparates? Dieſe Ungereimtheiten würden verſchwin-

den, sagt Fortlage, wennn wir annehmen dürften, daß die electrische Kraft mit der psychischen eine wesentliche Verwandtschaft besitze. Demzufolge könnte das electrische Fluidum nicht mehr bloß für einen imponderablen Stoff angesehen werden, sondern würde die Stellung gewinnen, eine den Gesetzen einer fremden Daseynssphäre temporär unterworfene Form derjenigen Substanz zu seyn, deren in sich selbst begründeter und auf sich selbst bezogener Zustand das Selbst oder der innere Sinn genannt wird. Da es im Begriffe des auf sich selbst bezogenen Zustandes liegt, der primäre oder Urzustand zu seyn: so würde der electrische Stoff durchaus nicht für ein ursprünglich in der Welt Gegebenes, sondern nur für einen abgeleiteten Zustand angesehen werden können, in welchen das ursprüngliche Wesen, das Selbst oder Ich, dann übertritt, wenn es sich an assimilirbare und wieder abtrennbare Stoffe (an einen Leichnam) bindet. Fesselung des Selbst an den Leichnam und partielle Umgestaltung des Selbst zum electrischen Fluidum würden nur als Wechselbegriffe gelten, und zwar so, daß das Selbst, so weit es in psychischer Thätigkeit wäre, nicht als electrisches Fluidum erschiene, so weit es aber als Letzteres auftritt, eben damit seiner psychischen Thätigkeit verlustig ginge. Electricität ist gebundenes Bewußtseyn, Bewußtseyn entbundene Electricität. Dann wären aber auch alle electrischen Fluida im Universum darauf anzusehen, Theile eines ursprünglichen Selbst oder Ich zu seyn, welche durch Umgestaltung des Zustandes der Identität des Homogenen verlustig gegangen, und in den der Identität des Homotopischen übergeführt worden seyen, mit der Fähigkeit unter günstigen Umständen in den alten Zustand zurückzukehren (1. 381 — 384).

Weit entfernt bin ich davon, dieser Hypothese kopfschüttelnd mit der Bemerkung entgegen zu treten, daß dieselbe dem Materialismus Vorschub leiste. Sehr mit Recht bemerkt Fortlage, daß überhaupt die seitherigen Vorstellungen des Materialismus wie des Spiritualismus völlig ungenügend und veraltet seyen; und wenn Schelling einmal die ganze Natur den

auf der Stufe der Bewußtloſigkeit feſtgehaltenen Geiſt nannte, ſo iſt dieſe Analogie zu ſchlagend, um hier nicht ſogleich daran erinnert zu werden. Dennoch ſcheint uns gerade das Thatſächliche und bisher Beobachtete über das Verhältniß von Electricität und Nervenwirkung noch keineswegs gebieteriſch zu dieſer Auffaſſung hinzudrängen. Was eigentlich Dubois-Reymond durch ſeine bekannten Verſuche ermittelte, war lediglich die Thatſache: daß die Nerven in ruhigem, ungereiztem Zuſtande eine electriſche Strömung zeigen, welche von Innen nach Außen und von Außen nach Innen den Nervenſtamm umkreiſt. Wird der Nerv in Reizung verſetzt, ſo verſchwindet der electriſche Strom in ſeiner Erſcheinung nach Außen. Hier liegt die Vermuthung nahe, daß er nach Innen verwendet werde, um die eigenthümliche Function des Nerven zu vollziehen, oder wenigſtens als mitwirkende Bedingung dabei einzutreten. Dies iſt auch die Gränze, bis zu welcher E. Ludwig, ſo viel wir wiſſen bis jetzt der erſte Phyſiolog, der aus jenen Unterſuchungen für die Nervenphyſiologie Folgerungen gezogen hat, die Mitwirkung der Electricität dabei gelten läßt: bei allen Nervenwirkungen, ſagt er, finden höchſt wahrſcheinlich chemiſche Umſetzungen ſtatt, und die Kräfte, welche durch den chemiſchen Proceß (des Stoffwechſels) in den Nerven frei werden, ſind ebenſo wahrſcheinlich electriſche *).

In ein völlig anderes Gebiet von Erſcheinungen aber ſcheint übergegriffen zu werden, wenn man aus jenen Beobachtungen folgern wollte, daß Empfinden und Bewußtſeyn mit electriſcher Kraft innerlich Eines und deſſelben Weſens ſey oder daß dieſe auch nur in directem Cauſalverhältniß zu jenem ſtehe. Electricität iſt mitwirkſam bei allen Functionen der Nerventhätigkeit: dies und nichts weiter iſt bisher feſtgeſtellt. Aber wie verhält ſich die Nerventhätigkeit ſelber zum Bewußtſeyn und ſeinen Functionen? Dieſe Frage wird, wie man ſieht, durch

*) „Ludwig, Lehrbuch der Phyſiologie des Menſchen;“ Leipzig, 1852. Bd. I. S. 119.

jenes Ergebniß ganz und gar nicht erledigt, ja nicht einmal berührt. Schon jetzt möchte die Einsicht feststehen, und Ref. darf darüber an seine „Anthropologie“ verweisen, welche diesen Beweis gerade auf den Grund der physiologischen Thatsachen zu führen sucht: daß die Nerventhätigkeit nur das Veranlassende oder das Begleitende der Bewußtseynsacte in der Seele, nicht der Grund derselben sey; daß diese zwar parallel mit ihr gehen, aber etwas specifisch Anderes sind, daher niemals aus ihr erklärt oder mit ihr für identisch gehalten werden können. Dies ist aber auch das wahre Resultat der eignen Theorie Fortlage's: wir erinnern an den entscheidenden, vorhin angeführten Ausspruch desselben, der eine ganze Welt psychologischer Irrthümer mit der Wurzel abschneidet: daß es im Begriffe des Bewußtseyns liege, „der primäre oder Urzustand zu seyn.“ Daraus folgt auch für Fortlage, daß Bewußtseyn, die reflexive, auf sich selbst sich zurückbeugende Thätigkeit des Geistes, ein Zustand oder Vermögen sui generis sey, welches aus einer vorangehenden einfachen Zuständlichkeit schlechthin nicht erklärt werden könne. Daher ist es zwar denkbar, daß der Geist aus seinem bewußten Zustande herabgesetzt, seine reflexive Doppelheit verdunkelt werden könne; nicht aber ist umgekehrt denkbar, daß ein an sich einfaches Wesen oder Zustand unmittelbar in die Verdoppelung des Bewußtseyns emporschnellen und so einen neuen, entgegengesetzten Zustand aus sich sebst beginnen könne. So dürfte man, um auf Fortlage's Hypothese noch einen Blick zu werfen, höchstens sagen: daß Electricität gebundenes (verdunkeltes) Bewußtseyn sey, in keinem Sinne aber umgekehrt: daß Bewußtseyn, Geist entbundene Electricität. Aber auch zu jener Behauptung findet sich unsers Erachtens thatsächlich keine entscheidende Veranlassung. Wir kennen erfahrungsweise recht gut die Seelenzustände, welche sich in letzter Instanz nur durch die Annahme eines „gebundenen Bewußtseyns“, einer unbewußten Vernunftthätigkeit erklären lassen: es sind in größter Breite die organi-

ſchen, ſpecieller die ſogenannten „inſtinctiven.“ Dieſe haben aber in der höchſt complicirten und mannigfachen Zweckmäßigkeit ihrer Bethätigungen, wie uns ſcheint, keine Analogie mit den univerſellen und durchaus gleichartigen Erſcheinungen der allverbreiteten electriſchen Kraft. Ueberhaupt darf Ref. ſein Bekenntniß nicht unterdrücken, daß ihm die in ihrem Bereich wichtigen und werthvollen Unterſuchungen Dubois-Reymond's in ihrer allgemeinen Bedeutung für Phyſiologie und Pſychologie vielfach überſchätzt zu werden ſcheinen und keine Vergleichung aushalten mit der großartigen und höchſt folgenreichen Entdeckung von H. Helmholtz über die meßbare Zeitdauer der gewöhnlichen Nervenwirkungen.

Wie dies Alles aber auch ſich verhalten möge: um ſo entſchiedener ſchließt ſich Ref. dem genialen und wahrhaft tiefſinnigen Grundgedanken des Fortlage'ſchen Werkes an, der gerade dadurch fruchtbar gemacht iſt, daß er nicht, wie in den früheren Geſtalten ſeines Auftretens, ein aphoriſtiſches Paradoxon bleibt, ſondern auf der umfaſſendſten Grundlage empiriſcher Induction beruht. Er beſteht in der Nachweiſung: daß alle organiſchen Thätigkeiten, das „ganze Triebleben des Organismus“ nichts Anderes ſey als gebundener, in die Potenz der Unbewußtheit herabgeſetzter Geiſt, deßhalb konnte auch dem Ref. kein willkommneres Geſchenk zu Theil werden, als das Werk von Fortlage. Wenn er ſich bei den ganz übereinſtimmenden Reſultaten ſeiner „Anthropologie“ auf den Vorwurf idealiſtiſcher Ueberſchwenglichkeit gefaßt machen mußte: ſo vermag er jetzt auf jenes Werk zu verweiſen, welches das ganz Analoge, aber von ganz verſchiedenen Ausgangspuncten her, erweiſt. Jenes Mittlere, Gemeinſame, durch beide Gebiete des Bewußtloſen wie des Bewußten Hindurchreichende bezeichnet Fortlage mit Recht als Trieb, d. h. als einen in ſeiner Unmittelbarkeit bewußt- und erkenntnißloſen Willen; jedoch nicht in dem Sinne erkenntnißlos, wie wenn er urſprünglich und in dem, wonach er getrieben wird, dem Erkennen unangemeſſen, an ſich vernunftlos wäre, ſondern umgekehrt alſo, daß ſein Inhalt und Streben vernunft-

artig, nur noch nicht für die triebbehaftete Seele in bewußtes Erkennen und Wollen erhoben ist. Denselben Begriff hat Ref., übrigens den Gedanken des Triebes als das Erste und Grundlegende gleichfalls festhaltend, seiner Wirkung nach als „Instinct", seiner eigenthümlichen Grundeigenschaft nach als „Phantasie" bezeichnet; denn es ist der eigenthümliche Character der Phantasie, welchen wir in dem organischen Bilden des Wachsthums und des Lebensprocesses wiederfinden. Wie nach Fortlage der Lebensproceß nichts Anderes ist, als ein höchst complicirter, aber durch und durch vernunftgemäßer Triebmechanismus der Aneignung des Aehnlichen und Abstoßung des Heterogenen (was ohne eine instinctive Perception für Beides gar nicht denkbar ist): so habe ich ganz in Uebereinstimmung damit es versucht, den Lebensproceß als eine Reihe höchst complicirter Instinct- oder Phantasiehandlungen aufzuweisen.

Wenn es nun ihm und mir gelungen wäre, auf dem Wege empirischer Induction diesem Erklärungsprincipe dauernde Geltung und Aufmerksamkeit zu verschaffen (und eine entscheidende Vorarbeit dazu geliefert zu haben, muß auch der in entgegengesetzten mechanistischen Ansichten Befangenste Fortlage zugestehen): so wäre damit wohl unbestreitbar eine neue Grundlage für die künftige Physiologie und Psychologie angebahnt. Aus diesem Grunde habe ich es für erlaubt gehalten, auf den Parallelismus zwischen seinem Werke und dem meinigen hinzuweisen, weil mir darin das ungesuchteste und schlagendste Zeugniß objectiver Wahrheit zu liegen schien.

I. H. Fichte.

Die neueste Vergötterung des Stoffs.

Ein Blick in das Leben der Natur und des Geistes, für denkende Leser, von Dr. M. August Weber, Großherzogl. Hess. Kreisarzte zu Ulrichstein. Gießen, Faber (E. Roth), 1856.

Der Verfasser gliedert seine Schrift in vier Abtheilungen: 1) Die Materie und deren Bedeutung in der heutigen Naturwissenschaft, 2) das Problem des organischen Lebens für die streng

mechaniſche Naturanſchauung, 3) das Geiſtige im Menſchen oder Gehirn und Seele, 4) Schlußwort: Allgemeines über die materialiſtiſche Richtung der Gegenwart.

In No. 1. giebt der Verf. den neueren Naturforſchern die Wahrheit der Atomiſtik für die Sphäre des Materiellen zu. Es bedarf nach ihm wohl nicht erſt der Bemerkung, daß es keine Materie überhaupt, keine allgemeine, allem Seyenden in gleicher Weiſe zukommende Materie gebe, ſondern nur viele conkrete Materien von beſtimmter Qualität. Das ganze Reich derjenigen Subſtanzen, welche die Form des materiellen Daſeyns bedingen, iſt nach ihm ein in ſich wohl geordnetes Syſtem qualitativer Beſtimmtheiten, die ſich gegenſeitig auf einander beziehen und vermöge dieſer gegenſeitigen Beziehungen den ganzen Cauſalproceß hervorbringen, mit deſſen Erſcheinungen Phyſik und Chemie ſich beſchäftigen. Nichts auf dieſer Stufe des Daſeyns iſt eigentlich etwas für ſich, ſondern findet ſein Weſen, ſeine Ergänzung nur an einem andern, zu dem ihm eine Beziehung immanent iſt. Der Materie kommt das Prädikat der Raumerfüllung zu. Alles was wirklich (materiell) iſt, muß im Raume irgendwo eine Stelle finden und ſey es nur ein mathematiſcher Punct. Die Form des materiellen Daſeyns vermag aber nur durch eine Vielheit des Seyenden, das ſich ſubſumirt und gegenſeitig aufeinander bezieht, erzeugt zu werden. Daher und wegen der Theilbarkeit der Materie die Annahme der Atome als der letzten Elemente der Materie. Dieſe Annahme iſt keine willkürliche oder bloß ſpeculative Erfindung. Denn es läßt ſich keine Materie denken ohne eine innere Vielheit ihrer Theile und das Geſetz der beſtimmten Proportionen thut empiriſch dar, wie die elementaren Subſtanzen, welche die Form der Materialität erzeugen, in ihrem ganzen Verhalten an beſtimmte Größenverhältniſſe gebunden ſind. Der Atomismus iſt alſo eine nothwendige Bedingung in dem Cauſalzuſammenhange dieſer elementaren Subſtanzen. In der Sphäre des rein Materiellen iſt alſo die mechaniſche Naturwiſſenſchaft vollkommen gerechtfertigt. Man kann ſie am beſten das Syſtem der vielen Urſachen nennen. Dennoch iſt nach

dem Verf. die Annahme der Undurchdringlichkeit der Materie falsch. Kein Element vielmehr, das mit einem andern in eine innige chemische Verbindung zu treten vermag, ist für dieses letztere in Wahrheit undurchdringlich und es ist eine bloße, durch Nichts erwiesene noch zu erweisende Fiction, daß die Atome eines jeden Elementes in ihrer primitiven Starrheit und Abgeschlossenheit gegen einander verharren. Es erscheint daher dem Verf. diejenige Auffassung des chemischen Processes viel logischer und überhaupt nach Anleitung der Thatsachen begründeter, welche das wirkliche Untergehen der elementaren Glieder des Processes als solcher in eine nur qualitative Einheit voraussetzt. So allein bildet der chemische Proceß ein bestimmtes Beispiel des wahren Geschehens, dessen Character eben darin besteht, daß aus den realisirten Prämissen eines Causalprozesses ein wirklich Neues als Resultat hervorgehe. Allein die Behauptung, daß nur das als Materie Daseyende ein wirklich Seyendes sey, verwirft der Verf. als einen an sich vermessenen und wahrhaft unsinnigen Gedanken. Die Materienwelt bildet den nothwendigen Unterbau des Kosmos. Aber Unendliches kann wirklich seyn, ohne daß es diese kosmologische Form des Daseyns anzunehmen braucht oder auch nur seiner Natur nach annehmen kann. Im Kosmos durchkreuzen sich sehr verschiedene kosmologische Systeme, deren jedes auch wieder durch eine von den andern sich unterscheidende Causalitätsbeziehung seiner constituirenden Elemente sowohl unter sich, als gegen Anderes sehr verschieden sich manifestirt und gegen die andern Systeme sich abscheidet. So bildet die Gravitation eine wesentlich verschiedene Art der Causalität von der des chemischen Processes, eine andere beherrscht den Zusammenhang der Imponderabilien, eine andere die organische Schöpfung, und endlich wieder eine andere Causalität zeigt sich im Leben des Geistes.

Man sieht, der Verf. macht es sich mit der Aufstellung der Atomistik wie so viele Andere ziemlich leicht. Die ganze Beweisführung läuft darauf hinaus: Die Materie ist theilbar, also giebt es Atome, d. h. letzte Einheiten des Materiellen, die

nicht mehr getheilt werden können. Es läßt sich keine Materie denken ohne innere Vielheit ihrer Theile und die Proportionslehred er Chemie thut die Wahrheit der Atomistik empirisch dar. Allein die Theilbarkeit der Materie beweist nicht, daß die Theilbarkeit eine Gränze haben müsse, und daß sie zuletzt statt theilbar untheilbar seyn müsse. Wie kann man aus der Theilbarkeit der Materie, so weit sie unsern Sinnen zugänglich ist, folgern, daß sie untheilbar seyn müsse, da wo sie unsern Sinnen nicht weiter zugänglich ist? Aus der Theilbarkeit der unseren Sinnen zugänglichen Materie folgt vielmehr, daß sie auch da weiter theilbar seyn werde, wo sie unsern Sinnen sich entzieht. Die Proportionslehre der Chemie beweiset nichts, als daß die im Verhältniß der Verwandtschaft stehenden Stoffe sich immer nach gewissen Quantitätsverhältnissen verbinden, sie beweist aber nicht, daß diese Quantitäten Atome seyn müssen. Dies wird nicht bloß von dem größten Theil der namhaftesten Philosophen behauptet (auch die monadologischen Philosophen bestreiten die materiellen Atome), sondern auch von einer ganzen Reihe von empirischen Naturforschern, die indeß von den Atomistikern fast gänzlich ignorirt werden. Dr. C. J. B. Karsten (Philosophie der Chemie, 1843), Geubel (Grundzüge einer speculativen Einleitung zur Chemie, 1843), Leo Meier (die Nichtigkeit der atomistischen Lehre, 1851) haben die Nichtigkeit der Atomistik evident dargethan. Niemand aber beachtet ihre Schriften, und wenn es geschähe, so würde man sie für Philosophen erklären, die nichts in empirischen Sachen zu sagen hätten; als ob man nothwendig unphilosophisch seyn müßte, um Naturforscher zu seyn oder als ob man nicht Philosoph seyn könnte und zugleich empirischer Naturforscher!

Der Vers. hat die Atomistik um nichts besser begründet als seine Vorgänger, d. h. gar nicht, und verwickelt sich überdies in einen Widerspruch, von dem sich die consequenten Atomistiker wenigstens frei gehalten haben. Er erschrickt nämlich nicht davor, mit der Annahme der Atome die Durchdringlichkeit der Materien für vereinbar zu halten. Erst nimmt der Vers.

Atome an und sagt ausdrücklich, kein Atom dessen, was einmal in dem Kreise unserer Beobachtung die Wirklichkeit des Daseyns genieße, könne jemals aus dem Zusammenhange des Ganzen entschwinden oder aufhören zu seyn; auf der Gewißheit dieser Voraussetzung beruhe die Sicherheit und Zuverlässigkeit, mit welcher Physik und Chemie und selbst die Astronomie ihre Beobachtungen unternehmen und vollziehen; an den elementaren Substanzen, selbst an ihrer einmal gegebenen Quantität oder Größe habe die mechanische Naturwissenschaft das absolut Reale, das letzte wirkende Element, gegen dessen Realität kein Zweifel mehr möglich sey, das ein wahrhaft Seyendes, ewig und unvergänglich sey. Dann aber mit penelopeischer Geschäftigkeit und vollendeter Naivetät löst er das Gewirke seiner Behauptungen wieder auf, indem er die Behauptung der Undurchdringlichkeit der Materie für eine Täuschung, für einen bloßen Schein erklärt und behauptet, kein Element, das mit einem andern in eine innige chemische Verbindung zu treten vermöge, sey für dieses letztere in Wahrheit undurchdringlich, und es sey eine bloße Fiction, daß die Atome eines jeden Elementes in ihrer primitiven Starrheit und Abgeschlossenheit gegen einander beharrten, es finde im chemischen Proceß ein wirkliches Untergehen der elementaren Glieder des Processes statt, aus dem als einem wahren Geschehen ein wirklich Neues als Resultat hervorgehe.

Die letztere Behauptung nimmt Ref. als allein der Natur des chemischen Processes entsprechend an. Allein sie verträgt sich nicht mit der Annahme materieller Atome als unaufheblicher Einheiten der Materie und schließt unbedingt die Atomistik aus. Atome können nicht in irgend einem Processe untergehen und umgekehrt, gehen gewisse Materien in einem Processe, z. B. dem chemischen unter, so waren sie früher keine Atome.

Dagegen kann man nur dem Verf. beipflichten, wenn er behauptet, unter der Voraussetzung der Existenz der Atome folge noch nicht, daß es nichts anderes Existirendes geben könne als Atome und deren Combinationen. Mit Recht weiset er auf die Gravitation, die Imponderabilien und den organischen Proceß

hin, als auf Erſcheinungen, die unter keinerlei Vorausſetzung aus den Atomen und deren Lagerungsmöglichkeiten erklärbar ſeyen. Der menſchliche Geiſt ohnehin nicht.

Von größerem Umfang und Belang iſt der 2. Abſchnitt der vorliegenden Schrift. Er beſchäftigt ſich mit dem Problem des organiſchen Lebens für die ſtreng mechaniſche Naturanſchauung. Wenn wir die Behauptung des Verf., das Anorganiſche ſey das Ergebniß ſeiner elementaren Bedingungen, daſſelbe ſetze ſich aus ſeinen Theilen oder Elementen zuſammen, ſey das Product ihrer Wirkungen und Gegenwirkungen, erſt aus dem Atomiſtiſchen in das Dynamiſche überſetzen müſſen, um ihm beiſtimmen zu können, ſo hat er uns doch ganz auf ſeiner Seite, wenn er zeigt, wie es ſich dagegen anders mit dem Organiſchen verhalte. Mit Recht bemerkt er hier, verlaſſe uns beinahe aller Zuſammenhang zwiſchen der urſprünglichen Natur der Materie, aus dem das Organiſche beſtehe, und zwiſchen dem, was aus dieſer ſich geſtalte und bilde; es ſey bekannt, daß die letzten Elemente der organiſchen Subſtanz als ſolche auch in der anorganiſchen Natur ſich fänden und daß die organiſchen Stoffe oder Verbindungen von den unorganiſchen hauptſächlich nur durch die complicirtere Art und Weiſe ihrer Combination ſich unterſcheiden. Aber auch ſelbſt unter dieſer letzteren Vorausſetzung ſey es abſolut unthunlich, zwiſchen der chemiſchen Natur des organiſchen Stoffes und ſeiner morphologiſchen Beſtimmung in der Weiſe eine Cauſalbeziehung anzunehmen, daß, wie in der unorganiſchen Natur, deſſen organiſche Form und Bildung mit Nothwendigkeit aus jener folgen müßte; vielmehr empfange der organiſche Bildungsſtoff ſeine ſpecifiſche morphologiſche Beſtimmung erſt innerhalb des Organiſchen ſelber, an Ort und Stelle ſeiner Entwickelung.

Von dieſem vollkommen berechtigten Standpuncte aus zeigt nun der Verf. in geiſtreicher Entwickelung, wie ſich die Thatſächlichkeit dieſes Verhältniſſes ſchon aus der Beziehung erweiſe, in welcher das Blut als allgemeines Bildungsmaterial zu allen Gebilden des Organismus überhaupt ſtehe und wie ſie ſich noch

viel bestimmter nachweisen lasse, wenn wir die morphologische Gliederung besonderer Systeme, wie des Nervensystems, des Muskelsystems u. a. in ihrem Detail in's Auge fassen. Vollkommen wahrheitsgemäß behauptet der Verf., die Annahme sey unzulässig, daß mit der morphologischen Differenz eine chemische gleichen Schritt halte und zwar so, daß in dieser der bestimmte Grund für jene gegeben sey. Eine jede specifische organische Bildung setze zwar auch einen Stoff von einer bestimmten chemischen Qualität voraus, aber in dieser chemischen Qualität liege nicht, wie beim Anorganischen, der bedingende Grund für dessen physicalische Form und Gestalt. Mischung und Form zeigten in der That in dem Organischen eine gewisse Unabhängigkeit von einander, so daß in chemischer Beziehung verschiedene Stoffe in der äußeren Form und Gestalt sich einander sehr nahe kommen, und umgekehrt chemisch identische Substanzen eine große Differenz ihrer morphologischen Gliederung enthalten könnten. Auf keinen Fall lasse sich aber zwischen der chemischen Beschaffenheit des Stoffes und zwischen dessen morphologischer Entwickelung eine nähere Causalbeziehung knüpfen. Das bestimmende morphologische Princip sey nicht in dem chemischen Momente, sondern einzig und allein in dem, einem jeden werdenden organischen Wesen immanenten, ideellen Plane von der Anordnung und der gegenseitigen Relation des Ganzen und seiner einzelnen Theile zu suchen, der an dem bildsamen Stoffe des befruchteten Keimes sich realisire.

Ref. kann dem Verf. in seinen weiteren Erläuterungen über den organischen Proceß nicht folgen, muß aber hervorheben, daß dieser Abschnitt des Lehrreichen und Trefflichen viel enthält. Er setzt sich mit Entschiedenheit, Klarheit und Consequenz allen mechanischen und materialistischen sogenannten Erklärungsversuchen des Organischen entgegen und erweiset siegreich die Berechtigung des ächten Idealismus auch in der Naturforschung; denn nur was einen Gedanken, einen idealen Inhalt und Bedeutung in sich trägt, ist ein Werthvolles für den menschlichen Geist.

So erhebt ſich denn auch der Verf. über den einſeitigen Empirismus, indem er erkennt, daß auch die Natur mit ihrem reichen Inhalt unſerer Erkenntniß eine doppelte Seite darbietet, eine, die ſich empiriſch ergründen (erforſchen) läßt, und eine andere, die nur durch die Speculation, das Denken zu bewältigen iſt, wobei nur noch hätte hervorgehoben werden ſollen, daß auch die Speculation trotz ihrer aprioriſchen Ergebniſſe doch im allgemeineren Sinne des Wortes keinen Gegenſatz gegen die Erfahrung einſchließt, indem auch die Nothwendigkeit des Allgemeinen erfahren werden kann und muß.

Der 3. Abſchnitt: Das Geiſtige im Menſchen oder Gehirn und Seele, wendet ſich nun vorzugsweiſe gegen den Materialismus. Der geiſtvolle und kenntnißreiche Verf. bahnt ſich zur wiſſenſchaftlichen Widerlegung deſſelben durch die Nachweiſung den Weg, daß alle Verſuche, den Proceß des organiſchen Lebens, Bildens und Geſtaltens auf jene endliche oder mechaniſche Cauſalität zurückzuführen, welche allein von der Empirie anerkannt wird, ſich als gänzlich unausführbar erweiſen und von einer Vorausſetzung ausgehen, die nicht allein mit der Erfahrung, ſondern auch mit den Geſetzen des Denkens in Widerſpruch ſteht. Denn ein Mechanismus, der, wie das Organiſche ſich ſelbſt erzeugt, iſt nicht nur ein empiriſch Unwahres, ſondern auch ein logiſches Unding. Das Organiſche iſt nach dem Verf. mehr als bloßer Mechanismus, ſonſt wäre es eben das nicht, was es wirklich iſt, ein Organiſches, d. i. ein Weſen, das in ſeinem Daſeyn und in ſeiner Thätigkeit die Einheit und Totalität eines Begriffes manifeſtirt, nämlich innere Vielheit der Beſtimmung in ſich ſelbſt und in der Einheit eines Ganzen und einheitliche Beziehung dieſes Ganzen auf ſich ſelbſt und auf die Vielheit ſeiner inneren Beſtimmungen. In der That kann nichts einleuchtender ſeyn, als die Nachweiſung des Verf., daß der Stoff zwar im Organiſchen der Träger des Lebens, aber nicht ſeine Urſache iſt, denn die Einheit der Zweckbeziehung des Lebens iſt ein Primitives, die Materie ſelbſt Bedingendes und zu der Einheit eines Zwecks Beſtimmendes. Dieſes innere Princip des

Lebens und der organischen Bildung ist nichts empirisch Greifbares, sondern ein Transscendentes, eine Art höherer Causalität. Auch übersieht der Verf. nicht, daß der denkende Geist sich nur dann befriedigt finden wird, wenn wir das Ganze der Welt mit der letzten wirkenden Ursache in Beziehung bringen und in ihm die stets fortwirkende Schöpferkraft erkennen.

So ist es denn erwiesen, daß für den streng empirischen Standpunct das Leben ein ewig unlösbares Problem bleibt.

Zuerst im Lebenden wird die Materie zu einer Innerlichkeit des Daseyns erhoben. In der Pflanzenwelt offenbart sich diese Innerlichkeit hauptsächlich in Form- und Gestaltbildung, in der Thierwelt manifestirt es sich neben der Form- und Gestaltbildung als innere Beseelung, als Empfindung, Bewußtseyn und Willkür der Bewegung. Im Geiste eröffnet sich in dem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn eine ganz neue Art des Geschehens, die mit allen Arten des physischen Geschehens so wenig Vergleichbares darbietet, daß schon seit den ältesten Zeiten dieser Gegensatz des idealen Geschehens gegen das reale in dem Dualismus zwischen Geist und Materie seinen Ausdruck gefunden hat.

Ohne irgend eine unstatthafte Voraussetzung einzumengen, characterisirt nun der Verf. das thatsächliche Bewußtseyn des Menschen als einen in sich selbst kreisenden Proceß. Aber die Producte der Bewegung des Bewußtseyns sind nur ideale, weder räumlich noch sinnlich greifbare Momente, die nicht bleiben, sondern vorübergehen, um andern Platz zu machen. In allen einzelnen Momenten seiner Bewegung hat das Bewußtseyn nur sich selbst. Folglich befindet sich hinter Allem, was in uns geschieht, ein selbst Wissendes, ein selbstbewußtes Subject und das Bewußtseyn ist in einem noch strengeren Sinne als die Einheit des Lebens eine untheilbare. In den höheren Stufen des Selbstbewußtseyns wird das Subject sich selbst zum Object, unterscheidet sich selbst in ein Thätiges, Schauendes, Prüfendes, und in ein Objectives, zu Beschauendes, zu Prüfendes.

Der Verf. zeigt nun, daß die realistische, d. h. materia-

liſtiſche Erklärungsart des Selbſtbewußtſeyns mit dieſen Thatſachen in Widerſpruch ſteht, ſo wie ſie ſich in ſich ſelbſt widerſpricht. Er zeigt dies namentlich dem umſichtigen Vertreter der materialiſtiſchen Theorie, Prof. Ludwig, gegenüber, deſſen ſchüchtern auftretende Behauptungen in ſeinem Lehrbuch der Phyſiologie des Menſchen ſcharfſinnig widerlegt werden. Mit ungemeiner Klarheit führt dann der Verf. den Gedanken, daß ſämmtliche Seelenthätigkeiten nur eine Function des Gehirns ſeyen, darauf zurück, daß im Gehirne die Materie das Vermögen beſitze, ſich ihrer ſelbſt inne, ihrer Zuſtände ſich bewußt zu werden. Wäre dem alſo, ſo würden die dem Bewußtſeyn vorſtehenden Elemente des Gehirns ein wirkliches Doppelleben zu führen und zu beſtreiten haben, ein phyſiſches und ein pſychiſches. Es wären alſo hienach dieſe im Gehirn für die pſychiſchen Proceſſe des Bewußtſeyns auserwählten Gebilde die einzigen, welche eine ſo wunderliche Doppeleriſtenz zu führen hätten. Wie aber ſollten die an ſich weſentlich gleichartigen Gehirnbildungen das einemal an dem pſychiſchen Proceß gänzlich unbetheiligt ſeyn, das anderemal deſſen ganze Laſt tragen können? Dieſe Annahme iſt abſurd und wird als ſolche von dem Materialiſten nur darum nicht anerkannt, weil er ſich in die andere Abſurdität eingeſponnen hat, daß nemlich nichts ein Wirkliches, ein Seyendes ſeyn könne, was nicht handgreiflich für die Sinne demonſtrirt zu werden vermöge. Dieſe Abſurdität nöthigt den Materialiſten, das Geiſtige zu einem zwar in ſich geregelten Schein, den körperliche Elemente in ihrer Bewegung hervorbringen, herabzuſetzen. So lange der zum Realismus hingeneigte Naturforſcher ſtierköpfig an dieſem Vorurtheil feſthält und nicht dazu gebracht werden kann, ſeine blinde Vorausſetzung ernſtlich zu prüfen, wozu ihn doch die Wiſſenſchaftlichkeit, womit er prahlt ohne ſie zu beſitzen, unbedingt verpflichten würde, ſo lange iſt es in der That, wie der Verf. ſagt, vergebliche Mühe, mit dem Materialismus zu ſtreiten. Denn in ſeiner Stockblindheit erkennt der Materialiſt nur eine Art der Beweisführung, die des grobſinnlichen Augenſcheins an; dieſe aber kann ſelbſtverſtändlich wegen

der innern Natur des Geistigen nicht geliefert werden. Diese Absurdität ist um nichts geringer, als wenn Jemand nur dann an die Lebendigkeit eines andern Menschen glauben wollte, wenn derselbe auch nach durchschnittenem Halse noch behaupten würde, daß er ein lebendiges Wesen sey, oder als wenn Jemand in einer Reichenbach'schen Dunkelkammer erklären würde, nicht eher an die Existenz der Sonne weiter glauben zu wollen, als bis sie sich seinen Augen in derselben klar manifestire. Was soll man dazu sagen, wenn selbst Forscher, wie Virchov, zu der absurden Aeußerung fortgehen, so lange nicht eine besondere Seelensubstanz gefunden werde und deren Wirkungen auf physicalische Maaße zurückgeführt seyen, habe die Annahme einer substanziellen Seele keinerlei wissenschaftlichen Werth. Ist denn bei einer so ausgesprochenen sensualistischen Voraussetzung nicht im Voraus die Forschung gefesselt und kann sie in diesen Fesseln jemals ein anderes, als ein materialistisches Ergebniß zur Folge haben? Wozu dann noch die Flausen von möglichen realen Objecten des Glaubens, die denn doch nichts anders als selbst wieder nur materielle seyn könnten? Der Verf. erklärt daher, daß es ihm gänzlich ferne liege, einen unfruchtbaren Streit mit den Materialisten zu führen. Er wendet sich vielmehr an Leser, für die Denken noch innere Wahrheit hat und logische Gründe daher noch von Werth sind. Für solche kann es freilich keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der Gedanke, einige hunderttausend Fasern unseres Nervensystems könnten die Kraft haben, Begriffe von Raum und Zeit, von Tugend und Recht zu bilden, die vollendete Widersinnigkeit ist. Nicht mit Unrecht bemerkt der Verf., daß es nach der Logik (oder Unlogik) des Materialismus auch möglich seyn müßte, daß die Menschen hexen und die Tische weissagen können. Wenn der Verf. erinnert, die heutige Physiologie sey mit dem Vorwurfe des Mysticismus so außerordentlich freigebig, sobald von einer transscendenten, nicht mehr sinnlich greifbaren Causalität die Rede sey, mögen die Thatsachen auch noch so evident für die Nothwendigkeit einer derartigen Annahme sprechen, so sieht man sich genöthigt, darauf hinzuweisen, daß

der Materialismus nicht bloß eingeſtandenermaßen des Myſticismus nicht los wird, ſondern auch der ſchlechteſten Sorte des Myſticismus anheimfällt, indem die materialiſtiſche Myſtik den craſſeſten Aberglauben lehrt, der nur aufgebracht werden kann. Oder wäre das nicht Myſticismus, wenn man, wie der Materialismus einräumen muß, daß das eigentliche Weſen der Dinge d. h. der Materie, ſchlechthin unergründlich ſey, und wäre das nicht Aberglaube, wenn man der Materie ihrem Begriffe widerſprechende Wirkungen zuſchreibt, während man zugeben muß, daß die Wiſſenſchaft nicht nachweiſen könne, wie die Nervencomplexion des Gehirns Bewußtſeyn erzeuge? So lange das Wie nicht gezeigt werden kann, iſt auch das Daß eine willkürliche unberechtigte Annahme, ein blindes Meinen und Wähnen.

Der Verf. führt nun dieſen Standpunct nach den verſchiedenſten Seiten hin durch, wobei er eine Fülle geiſtreicher Gedanken geltend macht. Man könnte höchſtens hie und da eine Wiederholung deſſelben Gedankens tadeln, die, obwohl ſie ſtets unter neuen Geſichtspuncten auftritt, doch durch eine noch ſchärfere Faſſung hätte vermieden werden können. Man kann das Ergebniß dieſes Abſchnittes dahin zuſammenfaſſen, daß der Verf. bewieſen hat: 1) daß, wenn auch die bedingte Atomiſtik anerkannt werden müßte, doch daraus für den Materialismus nichts folgen würde, 2) daß der Materialismus ſeine Theſis: Das Selbſtbewußtſeyn iſt Function des Gehirnapparates, nicht erwieſen hat, 3) daß dieſe Behauptung niemals erwieſen werden kann, weil ſie unmöglich, weil ſie in ſich widerſprechend iſt.

Der IV. Abſchnitt der vorliegenden Schrift giebt in einem Schlußwort Allgemeines über die materialiſtiſche Richtung der Gegenwart. Der Verfaſſer hebt vor Allem hervor, daß die materialiſtiſche Thorheit ſchon längſt dageweſen iſt, daß ſie nichts iſt, als die Wiederholung der banquerott gewordenen Weisheit der Encyclopädiſten des vorigen Jahrhunderts unter einem neuen Gewande, wobei er nur noch hätte zeigen können, daß auch dieſe nicht einmal den Ruhm der Originalität in Anſpruch nehmen

kann, indem diese Lehre in der Hauptsache schon im Alterthum von Demokrit und Epikur und Andern aufgestellt worden ist. Bei den Alten war sie indeß doch noch entschuldbarer als bei den Neueren, denen sich die selbstständige Bedeutung des Geistigen so gewaltig aufdrängen mußte, daß in der That die Behauptung des Verf. gerechtfertigt erscheint, die Stärke des Materialismus liege nicht in seiner theoretischen Beweiskraft, die vielmehr unter Null liegt, sondern einzig und allein in der Gesinnung der Menschen. Vergeblich würde der Materialismus sich auf den Spruch des Dichters berufen:

Wissen sie einmal nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben sie dir es sofort in das Gewissen hinein.

Denn der Dichter wollte mit diesen Worten nicht jeder Thorheit und Gewissenlosigkeit einen Freibrief ausstellen und wollte ihn am wenigsten dem Materialismus ausgestellt haben. Es ist nicht schwierig, dem Materialismus Vernünftiges zu erwidern und es ist ihm hinlänglich Vernünftiges, auch von Göthe und Schiller, erwidert worden. Allein der Materialismus achtet nicht darauf, oder verdreht es und zeigt sich vernünftigen Gründen unzugänglich. Er wird daher mit Recht dem Reiche der Thorheit und einer verkehrten Gesinnung zugeschrieben. Wenn Jemand zuerst von Materialismus hört, stellt er sich leicht vor, er möge doch, wenn auch unberechtigt, schwer zu widerlegen seyn. Macht er sich aber mit den Schriften der Materialisten vertraut, so findet er nach kurzem Betretenseyn von den künstlich aufgebauschten Scheingründen einen so großen Mangel an aller gesunder Logik, daß ihn unvermeidlich ein starker Unwille ergreift über die erstaunliche Verleugnung aller gesunden Vernunft in diesen materialistischen Redensarten. Diese Erscheinung drückt sich auch in dem Schlußworte des Verf. in kräftiger, obgleich gehaltener und der Würde der Wissenschaft angemessener Weise aus. Mit besonnener Begeisterung spricht es der geistreiche Verf. als unbestreitbar gewiß aus, unser ganzes Leben und Streben beruhe auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß nur

das Geistige allein einen unbedingten Werth für uns besitzt. Was dem entgegensteht, trägt den Untergang und den Tod in sich selbst.

Prof. Dr. Fr. Hoffmann.

Ueber den reinen Idealismus.

(Erwiderung auf die Bemerkungen und Erläuterungen ꝛc. von **Dr. Schildener** im letzten Hefte dieser Zeitschrift.)

Ist reiner Idealismus, um ihn mit wenigen Worten und möglichst einfach zu bezeichnen, das System des reinen Selbstbewußtseyns, so läßt sich keine folgerichtigere und immanentere Form desselben denken, als diejenige, welche er in dem Systeme Fichte's gefunden hat. Hierin liegt die ewige Bedeutung der Wissenschaftslehre; hieraus begreift es sich, daß nicht nur Schelling in seinen jüngst erschienenen Vorlesungen die große Wahrheit, welche in dem Gedanken des sich selbst setzenden Ich liegt, anerkannt, sondern daß auch eine Reihe namhafter philosophischer Denker in neuester Zeit das Ich wieder als Princip der Philosophie geltend zu machen versucht hat. Gegenüber von dem Bestreben, den reinen Realismus und — was daraus sich folgerichtig ergiebt — den Sensualismus und Materialismus als die einzig wahre Lehre zur Anerkennung zu bringen, bilden die Schriften jener Denker ein wohlthätiges Gegengewicht, und überdies ist und bleibt der Idealismus ein bleibendes Element der wahren Philosophie. Ist in der That ein Object gar nicht denkbar ohne ein Subject, so können wir nur vom Selbstbewußtseyn aus zum gegenständlichen Bewußtseyn gelangen, wenngleich darum dieses nicht in seiner *Bestimmtheit begründen*. Daß *überhaupt* ein Object, ein Gegenstand sey und seyn müsse, ist eine mit dem reinen Selbstbewußtseyn und nur mit ihm gesetzte nothwendige Wahrheit. Aber die Anerkennung dieser dem reinen Idealismus einwohnenden Wahrheit enthält schon von selbst zugleich das Bewußtseyn von seiner *bedingten* und *beschränkten* Giltigkeit, kraft deren er unfähig ist, die ganze Philosophie zu seyn, vielmehr über sich hinaus auf ein höheres Princip zurückweist, von welchem aus der Realismus nicht als etwas, was der Idealismus aus sich selbst, wie er glaubt, hervorzubringen vermöchte, sondern gemeinsam mit dem Idealismus als seine Ergänzung abzuleiten ist. Denn jener Schluß: so gewiß ein Subject, so gewiß ist ein Object überhaupt, so gewiß ein Ich, so gewiß ist überhaupt ein Nicht-Ich, — er ist ja ein Denkact, welcher selbst durch die allgemeine Denkgesetzlichkeit oder Denknothwendigkeit bestimmt ist, und das allgemeine Denken ist als ein an sich nothwendiges und objectives daher das höhere Princip auch des Idealismus, wie des Realismus; hinwiederum, wenn der Idealismus es nur zur Gewißheit des Seyns

eines Objects überhaupt bringen kann, so muß der Realismus, also, es muß die Erfahrung ergänzend hinzutreten, damit wir zum Erkennen einzelner, bestimmter Objecte gelangen.

Allein dies sein wahres Wesen erkennt der reine Idealismus selbst nicht, weil er sonst nicht mehr reiner Idealismus wäre. Eben deßwegen bringt er es aber auch zu gar keinem Object. Statt die angegebene Einsicht, in welcher die Wahrheit des Idealismus besteht, zu gewinnen, daß nämlich, so gewiß daß Ich des reinen Selbstbewußtseyns ist, so gewiß ein von ihm unabhängiges Nicht-Ich, ein Object überhaupt seyn müsse, will der reine Idealismus das Ich als Grund des Nicht-Ich, das Object als Wirkung des Subjects setzen und somit durch das reine Selbstbewußtseyn das gegenständliche Bewußtseyn begründen. Ein Nicht-Ich oder Object aber, das nur die Wirkung des Ich oder des Subjects ist, ist kein von dem Ich, dem Subject unabhängiges Seyn, also kein reelles Ansichseyn, kein wahrhaftes Objekt. Der reine, pure Idealismus bleibt daher als solcher nothwendig und ewig in der Subjectivität befangen, ohne über sie, wenn er sich nicht in einem höheren Princip erfaßt, hinausschreiten zu können. Ich habe dies an dem von Schildener in seiner Schrift: der Proceß der Weltgeschichte u. s. w., entwickelten Idealismus in unserer Zeitschrift gerügt (B. XXVIII. H. 1.); zwar weist nun Hr. Verf. in seiner Erwiderung (B. XXX. H. 1.) den Tadel, daß sein Idealismus über den Subjectivismus nicht hinauskomme, zurück. Allein in seiner Erwiderung geht er auf die von mir angeführten schlagenden Beweisstellen gar nicht ein. Wenn Hr. Sch. in seinem Buche ausdrücklich selbst behauptet, daß „das individuelle Ich das Werden des Objects wirke, und das Object nur darum als seyend erscheine, weil im Erkennen des Objects nicht zugleich erkannt werde, daß das Ich das Werden des Objects wirke; daß ferner das Seyn lediglich Erscheinung innerhalb des Bewußtseyns, aber allerdings nothwendige und zweckmäßige Erscheinung, jedoch ohne irgend welche Realität sey; daß nur um der individuellen Freiheit willen der Schein des Seyns entstehe"; wenn wir diese und andere klare Aussprüche des Hrn. Verf. in's Auge fassen: mit welchem Rechte kann er mir daraus einen Vorwurf machen, daß ich seinen Idealismus als einen rein subjectiven bezeichne? Kann jemand mit stärkeren, klareren Worten den reinen Subjectivismus seiner ganzen Lehre aussprechen, als hier der Hr. Verf. thut? Und wahrlich er konnte nicht anders, weil der Subjectivismus die nothwendige und letzte Konsequenz des reinen Idealismus ist.

Ebenso evident ist meine Behauptung, daß des Hrn. Verf's. Lehre ein erneuerter Fichtianismus sey. Zwar bestreitet

derselbe auch diese Behauptung. Allein schon der Satz, mit welchem er sein System beginnt, daß nämlich Ich sich nothwendig als Subject-Object bestimme, ist ja nichts anders als das von Fichte aufgestellte Princip. Erwägen wir dabei die so eben angeführten Aussprüche des H. Verf., so kann wohl die Fichte'sche Grundanschauung nicht bestimmter, nicht entschiedener ausgesprochen werden, als dies Hr. Sch. thut. Wozu also leugnen, was ganz sonnenklar ist? Sich zu der Schule eines großen Meisters bekennen ist wahrlich keine Unehre. Noch leben in Deutschland berühmte Denker, welche dies offen thun. Ein philosophisches Princip läßt eine sehr verschiedenartige, selbstständige Durchführung zu.

Daß auch H. Sch. das genannte Princip auf eine eigenthümliche, von dem genialen Urheber desselben abweichende Weise entwickelt habe, gestehe ich demselben bereitwillig zu und habe dies schon in meiner Beurtheilung seines Buchs (S. 168) gethan. Derselbe hebt das Individuelle im Begriffe des Ich hervor, und wie sehr ich in diesem Puncte mit ihm einverstanden bin, hiefür möge das von mir in unserer Zeitschr. (B. XXIV. H. 2. S. 298) Gesagte, worauf ich mich hier beziehe, als Beleg dienen. Nur hebt einmal diese Besonderheit in der Auffassung des idealistischen Princips das Recht und die Nothwendigkeit, den Hrn. Verf. der Neu-Fichte'schen Schule zuzuzählen, um so weniger auf, als schon Fichte selbst bekanntlich sein Princip in immer neuen Formen dargestellt hat; sodann hat damit Sch. auch keinen Schritt über den Subjectivismus des Idealismus hinausgethan, ist vielmehr nur um so tiefer demselben anheimgefallen. Der reine, schlechthin allgemeine Subjectivismus des Fichte'schen Ich, das in seiner Allgemeinheit zugleich das Bewußtseyn seiner Nothwendigkeit und, soweit dies auf diesem Standpunct möglich ist, seiner Objectivität trägt, hat sich bei Hrn. Sch. in einen reinen Individualismus verwandelt, damit aber nur die höchste Spitze der Subjectivität erreicht. Daher rühmt er selbst an der neueren Geschichte „den Fortschritt zum Individualismus", als dessen Consequenzen er bezeichnet, „so ziemlich ein jedes gebildete Individuum seine eigene und eigenthümliche Weltanschauung sich erarbeiten zu lassen", und Max Stirner's Buch „der Einzige und sein Eigenthum" findet insofern bei ihm Anerkennung, als dasselbe die Entwicklung der Lebensformen dem Individuum anheimgebe.

Aber will denn Hr. Sch. nicht zugleich die Wahrheit eines Realen beweisen? Schon in seinem Buch hat er dies freilich versucht und in seiner Erwiderung betont er diesen Punct gegen mich. Das Scheiden ist nach ihm die Grundthätigkeit des Denkens, vermöge deren erst das Einen statthaben könne. Jener

Thätigkeit des Scheidens liege aber ein Reales, vom bestimmten Wissen Unabhängiges zu Grunde, und durch diese Anerkenntniß werde erst der subjective Idealismus wahrhaft und gründlich überwunden, ohne daß man in Dogmatismus gerathe. Nehmen wir jedoch diese und ähnliche Aeußerungen des Hrn. Verf. in ihrer vollen Bestimmtheit, so stehen sie mit den schon angeführten Aussprüchen, welchen zufolge das Seyn lediglich Erscheinung innerhalb des Bewußtseyns, ohne irgend welche Realität ist, in dem auffallendsten Widerspruch. Nach S. 43 seiner Erwiderung behauptet er „statt der allgemeinen Subjectivität (Fichte's) die Individualität, welche letztere nicht, wie das vermeintliche Ich, sich selbst hervorbringt, sondern Product der Natur und der Geschichte ist." Nach S. 54 seines Buchs dagegen ist „die Voraussetzung des Objects das Werden des Ich, und — das individuelle Ich wirkt das Werden des Objects." Wie kann beides seyn? Ist hier nicht offenbar Hr. Sch. durch meine Kritik zu Aeußerungen getrieben worden, welche seine Lehre von Grund aus aufheben? Wenn aber das, wie kommt er dazu, statt offen den thatsächlichen Sachverhalt einzugestehen, mir Nichtverständniß seiner Lehre und dergl. vorzuwerfen? Hätte H. Sch. in seinem Buche solche Behauptungen, wie sie seine Erwiderung ausführlich enthält, neben seinen rein idealistischen Sätzen entwickelt, so hätte ich freilich demselben nicht bloßen Subjectivismus, wohl aber einen sich selbst gänzlich vernichtenden Widerspruch vorgeworfen.

In Wahrheit kann der reine Idealismus, kann eine Lehre, welche das Ich als Subject-Object oder als Grund alles Objects setzt, unmöglich dasselbe Ich als Product der Natur bestimmen, und, da die Subject-Objectivität des Ich in dem genannten Sinne nach Sch. das Princip der Philosophie seyn soll, so muß er das, was er als realen Grund des Ich bezeichnet, doch vielmehr wieder als seine Wirkung nachzuweisen suchen. Dies ist denn auch wirklich der Fall. Das Reale, welches Sch. zur Anerkennung zu bringen strebt und worin er ein außer der Einheit des Selbstbewußtseyns oder über dasselbe hinaus Fallendes im Gegensatz zum Fichte'schen Idealismus erblickt, ist, näher betrachtet, nach seinen Erklärungen nur die zufolge des wachsenden Scheidungsvermögens des Ich eintretende Entwicklung des Denkens. „Auf diesen Begriff des Realen soll es ankommen, darauf daß dem Bewußtseyn die allgemeine Nothwendigkeit seiner Entwicklung als Reales, vom bestimmten Wissen Unabhängiges sich darstelle." Die subjective Nach- und Fortwirkung der Operationen des Denkens und ihre unendliche Verzweigung mit allen den Kräften, welche dem Ich als dem bestimmten Individuum eigen sind, soll die oder wenigstens eine

reale (in ihrer Bestimmtheit außerhalb des Bewußtseyns fallende) Seite an der Production des selbstbewußten Denkens seyn. Damit aber — behaupte ich — ist die Subjectivität des Idealismus noch „keineswegs wahrhaft und gründlich überwunden.“ Denn jene Entwicklung fällt ja in das Ich selbst, wenngleich nicht in einen Zeitmoment seines Selbstbewußtseyns, und es ist noch keinem Idealisten, am wenigsten Fichten, eingefallen zu behaupten, daß das Ich in irgend einer Zeit seine ganze, auch seine künftige Entwicklung überschaue und in seinem Selbstbewußtseyn umfasse. Nur dann ist ein wahrhaft Reales gesetzt und der Idealismus mit dem Realismus vereinigt, wenn ein Seyendes zur Anerkennung gebracht ist, welches in keiner Weise von dem Ich abhängt, welches nicht als seine bloße Wirkung, als sein Product angesehen werden kann, vielmehr dasselbe, was es ist, ist und bleibt, wir mögen es denken, vorstellen, wollen oder nicht.

Ein solches Reales, Ansichseyendes kann aber der reine, das Ich als Grund alles Objects setzende Idealismus schlechthin nicht gelten lassen weder im Denken noch außerhalb desselben, ohne sich selbst als reinen Idealismus aufzuheben. Auch Hr. Sch. streitet daher gegen diese Annahme, und zwar wendet er in dieser Beziehung seine Polemik gegen meine, in unserer Zeitschrift veröffentlichte Entwicklung des Anfangs und Fortgangs der Philosophie. In den Denkgesetzen könne man, bemerkt er, unmöglich das Reale und Seyende im Denken, einen Damm gegen die Fluthen des Skepticismus erblicken, weil das Denken in ihnen nicht erschöpft sey, dasselbe vielmehr eine unendliche Entwicklung habe und eine solche ein fixes, absolut gültiges Gesetz ausschließe. Daß aber das Denken in den Denkgesetzen erschöpft und diese somit das einzige Reale im Denken seyen, — diese abgeschmackte Behauptung ist mir noch nie in den Sinn gekommen. Was ich behauptet habe, ist nur dies, daß sie das allererste Reale ausmachen, zu welchem das systematische Denken von dem rein skeptischen Anfang aus zunächst gelangen muß, und was auch gegen, ja in dem unbedingtesten Zweifel sich als schlechthin gewiß erweist. Die Entwicklung des Denkens, selbst wenn sie, was ich zugebe, unendlich ist, kann doch die unbedingte Giltigkeit derselben nicht aufheben, und zwar weil jedes Denken, auch das sie verneinende, erweislich sie doch voraussetzt. Die bloße leere Möglichkeit, daß irgend einmal ein Denken in seiner unendlichen Entwicklung sie verneinen könnte, ist eine ganz müssige, eingebildete Instanz hiegegen, und sie ist deswegen gänzlich unstatthaft, weil der contradictorische Gegensatz des Setzens und Negirens der Denkgesetze schon alle und jede Möglichkeit umfaßt, folglich, wenn,

wie ich gezeigt habe, auch die Negation der Denkgesetze dennoch ihre Position in sich schließt, ihre Position *schlechthin* nothwendig ist. Ebenso erweisen sich auch die Ariome der Mathematik als schlechthin giltige Gesetze des mathematischen Denkens, wenngleich auch die Mathematik sich beständig vervollkommnet; denn diese Selbstvervollkommnung kann selbst nur in immer reinerer, durchdringenderer Anwendung der Ariome bestehen.

Ich muß daher auch bei der Behauptung, daß die von H. Sch. behauptete *Negativität* nur ein höchst einseitiger und abstracter Begriff des Entwicklungsprocesses sey, trotz der Proteste desselben stehen bleiben. Wer, wie H. Sch. lehrt, daß die Freiheit *reines Geschehen* und Werden, das Ich im Erzeugen bestimmter Zustände auch schon die *Negation* ihrer Bestimmtheit und der in der Bestimmtheit liegenden Schranke sey und seyn müsse und solle; daß um der unendlichen Entwicklung willen *gar kein* schlechthin giltiges Gesetz gedacht werden könne; ja daß es eine Fiction sey, für die Arbeit der Gegenwart auch nur *ein Ziel*, *eine Wahrheit* zu denken; daß die Wahrheit *auflösen* sie *beleben* heiße; daß die Wahrheit das Leben bedrohe (Proceß S. 156): ein solcher ist in dem falschen Gegensatz der Bestimmtheit und Unendlichkeit, Freiheit und Wahrheit befangen; er übersieht das thatsächlich Dauernde, Ewige in aller, auch von mir selbstverständlich nicht geleugneten Entwicklung und treibt den Hegel'schen Negativitätsbegriff auf seine äußerste Spitze. Die Frage des H. Sch.: sind denn die glücklichsten politischen Zustände und Verfassungen ein Damm, eine Fessel der allgemeinen Lebensentwicklung? — diese Frage gebe ich ihm daher mit dem vollsten Rechte zurück. Nicht ich, sondern *er* selbst sieht ja in jeder Bestimmtheit ein eo ipso wieder von der Freiheit zu Negirendes, weil ihm jede Bestimmtheit, auch die vernünftigste, nur eine Schranke der Freiheit, nur ein reiner Gegensatz des unendlichen Lebens des Geistes und seiner Entwicklung ist. Ich habe ihn ja in meiner Kritik daran erinnert, daß vernünftige Staatsformen die volle Möglichkeit der Freiheit nicht *aus-*, sondern *einschließen*, und damit den Beweis geführt, daß Hrn. Sch's. Lehre, welche seinem ganzen Buch zu Grunde liegt, die Behauptung eines nothwendigen Widerspruchs zwischen jeder Bestimmtheit und der Freiheit, zwischen der unbedingten Giltigkeit eines Gesetzes und der Entwicklung eine bloße Fiction sey, welche auf einer durchaus ungründlichen, oberflächlichen Begriffsbildung beruht. *Seinem* Standpuncte dagegen entspricht die auf obige Frage unmittelbar folgende, aber ebenso dieser ersten Frage, wie der thatsächlichen Wirklichkeit — ich erinnere nur an England — widersprechende zweite Frage: weshalb die nach unserem Urtheil vollendetsten und glücklichsten Verfassungen in kurzer Zeit ohnmächtig werden?

Ganz besonders übel zu sprechen ist der Verf. auf meine Behauptung, daß er die Weltgeschichte eintheile in die Geschichte der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und daß demgemäß auch daß Wissen sich in ein dreifaches gliedere: ein vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges. Hierin soll ich das von ihm angegebene Verhältniß von Wissen und Geschichte geradezu umgekehrt haben. Wie? besagt denn nicht schon das Titelblatt der Schrift: „der Proceß der Weltgeschichte als Grundlage der Metaphysik", daß der Proceß der Weltgeschichte die Grundlage der Metaphysik werden soll? Ist damit nicht von dem Hrn. Verf. ganz ausdrücklich das von mir angegebene Verhältniß zwischen Wissen und Geschichte als sein neuer, epochemachender Gedanke zur Schau gestellt? Werden nicht durchgängig in seinem Buch auch in Wirklichkeit die bloßen Zeitformen, in denen sich die Geschichte bewegt, auf das Wissen an sich übertragen, so daß ein Abschnitt z. B. von der „Gegenwärtigen Wahrheit" handelt u. s. w.? Man lese S. 215 u. ff. seiner Schrift, wo er den Beweis führen will, daß das Wissen, indem es sich in der Geschichte erfasse, sich als vergangenes, gegenwärtiges und künftiges unterscheide, daß diese Zeitunterschiede auch in den Kategorien des Bewußtseyns sich darstellen, indem, was wir Vergangenheit nennen, ein Wissen vereinzelter Objecte sey, was wir Gegenwart nennen, dem Wissen der ideellen Totalität des Objectiven oder (?) dem Wissen der Wahrheit entspreche (!) u. drgl., — man lese diese spielenden, schielenden, nichts besagenden Vergleichungen, und man wird sich überzeugen von der Richtigkeit meiner Behauptung, daß Sch. die reinen Zeitunterschiede, welche die Geschichte bestimmen, auf das Wissen überträgt und zum Grunde der Kategorien des Wissens selbst — freilich in durchaus unstatthafter Weise — macht. Das ist ja die, übrigens gänzlich irrige Grundlehre desselben, das Wissen könne sich nicht auch nur zu Einem schlechthin allgemeinen, für alle Zeiten giltigen Satze oder Gesetze, damit über die Zeit irgendwie erheben, die Wahrheit sey immer nur eine gegenwärtige, für die jetzige Entwicklungsstufe giltige, und, wenn sie mehr wäre, so wäre sie der Tod des Lebens, das Grab der Freiheit, das Ende aller und jeder Entwicklung.

Ich habe aber in meiner Kritik nicht nur das Recht der Uebertragung der Zeitunterschiede als höchster Normen auf das Wissen bestritten, sondern auch behauptet, daß sie nicht einmal den höchsten Maaßstab zu einer sachlichen Eintheilung der Geschichte abgeben, diese vielmehr sich nach den in der Geschichte wirksamen, ihre Epochen beherrschenden Ideen bestimme, deren Verwirklichung die Offenbarung von etwas Ewigem in der Form der Zeit sey. Stelle ich mir darum, wie H. Sch. mir vor-

wirft, unter der Geschichte „eine unzusammenhängende Reihe, ein Aggregat von fertigen Offenbarungen“ vor? Vollends der Vorwurf des „Theologisirens“, den mir H. Sch. macht, während ich die Gottesidee gar nicht berühre, zeigt nur, wie derselbe in seiner Verlegenheit nach einem in den Augen der Unverständigen populären Stich- und Schlagwort gegriffen hat, ein Haschen, das etwa bei unseren Atheisten begreiflich, bei einem Manne aber, welcher, wie H. Sch. in seinem Buche dies weitläufig versucht, die Wahrheit der Gottesidee zur Anerkennung bringen will, — in der That unbegreiflich ist. Denn das „Theologisiren“, freilich das freie, rein speculative, gehört so gut, wie die Lehre vom Recht, von der Natur, in die Wissenschaft aller Wissenschaften, und am rechten Orte in rechter Weise getrieben, ist es der Philosophie höchste Vollendung. Dieser Vorwurf hat daher dem Hrn. Verf. schwerlich — was er von den Ideen annehmen zu müssen glaubt — „vom Himmel geschneit.“ An dem großen „Bau der Zukunft“ zu arbeiten, darin endlich finde auch ich mit Sch. den Endzweck alles menschlichen Strebens, vor allem der freien philosophischen Vernunft. Aber kann man im Ernste an seinem Theile hiezu mitwirken, wenn man mit demselben zugleich erklärt: „Sollte für die geschichtliche Arbeit auch der Gegenwart ein Ziel und eine Wahrheit gedacht werden, so wäre es nichts anderes als eine Fiction, eine Zukunft-Chimäre; der tiefste Lebensgrund der Gegenwart ist vielmehr eine Arbeit, deren wir uns nicht bewußt sind, geschweige ihres Ziels.“

Doch genug hievon! Eine Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik darf nicht immer bloß von den großen Männern unserer jüngsten Vergangenheit zehren; sie hat das freilich nicht selten unangenehme Geschäft, auch dem gegenwärtigen Strome der philos. Literatur, soweit dies in den Kräften ihrer Mitarbeiter steht, berichtigend oder ermunternd zu folgen, und ich habe — wie wenigstens persönliche Zuschriften beweisen — an jener Aufgabe, nicht ohne alle Anerkennung von Seiten derer, deren Werke ich der Kritik unterzogen habe, mitgearbeitet. Persönliche Gehässigkeiten sind mir fremd, und so bin ich auch auf die maaßlosen Anschuldigungen des Hrn. Sch. nur darum eingegangen, weil ich hoffte, zugleich einen weiteren Beleg zu dem rein objectiven Beweise geben zu können, daß von dem rein idealistischen Princip aus die Natur des Wissens nicht vollständig zu erklären sey. **Wirth.**

Die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer.

Von **Dr. Moritz Voigt.** Leipzig, Voigt und Günther. 1856.

Das vorliegende Werk wendet sich zwar an die historische Jurisprudenz. An ihren Aufgaben sucht es mitzuarbeiten, nach ihren leitenden Grundsätzen ist es verfaßt. Indeß läßt sich mit ziemlicher Sicherheit voraussehen, daß es weit mehr Beachtung und Anerkennung finden wird bei den Freunden der Rechtsphilosophie. Denn es sind rechtsphilosophische Gegenstände, die hier erörtert werden, und über die die historische Jurisprudenz gewöhnlich äußerst flüchtig hinwegeilt. Diese Gegenstände sind auch bisher nirgends mit solcher Ausführlichkeit, mit solcher Gründlichkeit, mit solchem nach den Mittelpuncten des antiken Gedankenkreises hinstrebenden Scharfsinn behandelt worden, als es in dem Werke des Hrn. Dr. Voigt geschieht.

Die philosophischen Leser dieser Zeitschrift werden freilich keine günstige Meinung für ein Buch gewinnen, das auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie sich bewegt, und die leitenden Grundsätze der historischen Jurisprudenz zur Richtschnur nimmt. Es soll auch durchaus nicht verschwiegen werden, daß gerade das die allerschwächste Seite des im Uebrigen so verdienstlichen und lehrreichen Buches ist. Der Hr. Verf. giebt sich mit dem größten Ernste an die Erkenntniß der antiken Rechtsphilosophie hin. Er weist sehr gut nach (§. 44. f.), welchen entscheidenden Einfluß die Rechtsphilosophie der Griechen, vorzüglich durch die Vermittlung von Cicero, auf die römische Jurisprudenz gehabt hat, und stellt damit eine Thatsache fest, die in den Kreisen der neueren Wissenschaft des römischen Rechts gern abgeleugnet, oder deren Bedeutung wenigstens auf ein nicht zu berechnendes Minimum herabgesetzt wird. Er wagt es sogar (S. 327. f.), da, wo die Quellen uns verlassen, selbstständig die Speculation der römischen Juristen über das jus naturale so weit fortzusetzen, bis es ihm zu einem Abschluß zu kommen scheint. Aber die Untersuchungen der neueren Rechtsphilosophen ignorirt der Hr. Verf., wie die meisten seiner Herren Collegen, oder er verhält sich abweisend dagegen. Wo es sich ihm selbst aufdringt, daß die Grundsätze der historischen Jurisprudenz nicht ausreichen, substituirt er wie ein Autodidact gewisse subjective Ansichten. Ihm steht es fest, daß das Recht, obgleich es ein bonum et aequum einschließt, von der Moral völlig getrennt werden muß (S. 160 u. anderwärts), und daß seine Autorität auf dem Zwang der Staatsgewalt beruhe (S. 161 und anderwärts). Daß es Gründe geben mag, aus denen die neuere Rechtsphilosophie auf den entgegengesetzten, von der historischen Jurisprudenz verpönten Standpunct der Alten zurückstrebt, davon nimmt er keine

Notiz. Der Hr. Verf. ehrt wohl im Rechte gewisse absolute Elemente (§. 95 u. 96), wiewohl er es anderwärts (z. B. S. 317) wieder zweifelhaft macht, ob sie nicht dennoch relativ zu nehmen sind. Aber er verzweifelt an der Möglichkeit, sie speculativ zu erfassen (cf. S. 348), und erklärt das, was dem positiven Rechte zu Grunde liegt und gerade durch die Staatsgewalt zu formen seyn soll, in kategorischer Weise für eine sogenannte ideale Rechtsmaterie (S. 169, 206, 332, 465), ohne daß man erfährt, woher sie kommt, oder was sie enthält. Und so fort.

Es hat für uns wenig Werth, das Sündenregister des Hrn. Verf.'s zu verlängern. Schon aus dem Angeführten kann man aber abnehmen, daß die Auffassung und Beurtheilung der antiken Rechtsphilosophie bei ihm gar vielfach leiden muß durch die mangelnde Rücksicht auf die rechtsphilosophische Forschung der neueren Zeit von Hugo Grotius an. Wir wollen uns auch dabei nicht aufhalten, daß Hr. Dr. Voigt da, wo er höchstens über Einseitigkeit zu klagen gehabt hätte (S. 154), in den schnödesten Ausdrücken aburtheilt über die Rechtslehre des Plato, deren Bedeutung ihm offenbar verborgen geblieben ist. Verweilen wir lieber bei dem, was dem Ref. werth scheint, der Aufmerksamkeit der Leser dieser Zeitschrift empfohlen zu werden. Ihnen gegenüber kann eine solche Empfehlung nicht schwer halten. Sie erkennen die Philosophie auch da an, wo sie nicht in den Fesseln des Systems auftritt. Sie wissen noch viel leichter historische Untersuchungen zu schätzen, die den systematischen Untersuchungen zu Hülfe kommen, besonders wenn sie mit solcher Genauigkeit auf Grund der Quellen geführt werden, wie das wenigstens innerhalb der römischen Rechtslehre bei Hrn. Dr. Voigt der Fall ist.

Ref. hat es vor mehreren Jahren als eine wichtige Aufgabe der Rechtsphilosophie bezeichnet, den Gesammtbegriff der aequitas in diejenigen Theile zu zerlegen, welche den Inhalt des römischen Rechts bestimmt haben, und einen jeden dieser Theile in Begriffen scharf aufzufassen. Schon bei der Stellung der Aufgabe, zu deren Lösung er auch seiner Seits in einiger Zeit etwas beizutragen gedenkt, leitete ihn natürlich der Gedanke, die einzelnen Elemente der aequitas seyen zunächst rein empirisch aufzufassen, wie alles historisch Gegebene (cf. S. 348), sie seyen aber alsdann weiterhin auf das Rechtsprincip selbst zurückzubeziehen, indem sie theils als Consequenzen desselben, theils als dienend zur Erfüllung der daran sich anschließenden Forderungen nachgewiesen würden, so weit sie überhaupt eine ethische oder natürliche Nothwendigkeit in sich trügen. Hr. Dr. Voigt macht nun in den Theilen seines Buches, die von der aequitas han-

deln, und die als Mittelpunct des Ganzen anzusehen sind, den Versuch, den historischen Theil der Aufgabe in seiner Weise zu erledigen, während er das, was darüber hinausgeht, theils nicht berücksichtigt, theils so ansieht, als ob es ohne Grund als Ziel hingestellt werde. Er weist nach, im Zeitalter des Cicero (§. 8 f.) habe sich die aeq. innerhalb der römischen Jurisprudenz bloß in dem Grundsatz geäußert, daß der Wille ein Uebergewicht habe über den Wortsinn einer Willenserklärung. Zur Zeit der klassischen Juristen (§. 61, 66 u. 70 f.) aber sey die aeq. in folgenden Grundsätzen hervorgetreten: 1) daß die auf Blutsverwandtschaft und Ehe gestützten Verbindungen im Rechte zu berücksichtigen seyen, 2) daß diejenigen Verpflichtungen aufrecht zu erhalten seyen, die man im rechtlichen Verkehr durch Treue und Glauben geboten erachtete, 3) daß Vortheil und Nachtheil, und insbesondere Gewinn und Verlust nach dem durch die Verhältnisse gegebenen Maßstabe von Angemessenheit zuzutheilen und abzuerkennen seyen, 4) daß die Willenserklärung frei sey von positiv und gesetzlich gegebenen Formen, und daß überhaupt der schon im Zeitalter Cicero's geltende Grundsatz der aeq. fortbestehe, 5) daß der Individualität der concreten Verhältnisse im Rechte Rechnung zu tragen sey. In der späten Kaiserzeit (§. 99) endlich sey die aeq. in's Unbestimmte zerflossen. Hr. Dr. Voigt erwägt auch die Bedeutung der für die Zeit der klassischen Juristen hervorgehobenen Gesichtspuncte theils in Rücksicht auf die Auffassung und Beurtheilung des positiven Rechts, theils in jurisdictioneller und legislativer Beziehung (§. 66 u. 75 f.), und man muß es jedenfalls als sein Verdienst ansehen, daß er zuerst darauf ausgegangen ist, den Inhalt der aeq. zu erörtern, während man bis jetzt sich damit begnügt hat, ihren Umfang darzulegen, d. i. die Summe der von ihr ausgehenden Rechtssätze aufzufassen. Er nimmt dabei freilich die aeq. in einem zu beschränkten Sinne, denn die Aussprüche von Celsus in Ulpian. lib. 1 Instit. (l. 1 pr. D. de J. et J. 1, 1):

„Jus est ars boni et aequi:

wodurch die aequitas als Princip und Inbegriff der leitenden Grundsätze dem Ganzen des römischen Rechts gegenübergestellt wird, läßt er nicht gelten (S. 347 u. 464), und die völlig entsprechende Lehre von Cicero in Orat. Partit. 37, 129 (cf. auch S. 207 u. 61 ff.):

> Juris est omnis ratio nobis explicanda. Quod dividitur in duas partes primas, naturam atque legem, et utriusque generis vis in divinum et humanum jus est distributa, quorum aequitatis est unum, alterum religionis,

sucht er (Beilage 1) durch eine ganz falsche Interpretation aus-

zuschließen. Daher verkannte er auch (§. 77), daß der rigor des strictum jus in die Entwickelung desselben Rechtsprincips und der ihm untergeordneten Grundsätze einzureihen ist, wie die aeq. des vorzugsweise sog. aequum jus. In Wahrheit ist das strictum jus selbst ein Recht, das unter der aeq. steht, und das vorzugsweise sog. aequum jus heißt nur darum so, weil es die jüngste Schöpfung des Rechtsprincips und der ihm untergeordneten Grundsätze war, und weil man sich diese dabei auf's Lebendigste zum Bewußtseyn brachte, indem man den Druck, den das vormalige strictum jus wegen ihrer Nichtberücksichtigung verursachte, entweder mitempfunden hatte, oder wenigstens noch in hinreichender Stärke nachempfinden konnte. Um die Sache so ansehen zu können, muß man allerdings von dem Irrthum frei seyn, als ob die Idee der aeq. etwas specifisch Römisches sey, und zwar der jedesmalige Inbegriff der herrschenden Zeitansichten über den Inhalt des Rechts, worin sich höchstens ein unbestimmbares Quantum absoluter Wahrheit verberge (§. 1 f.). Die aeq. ist nach ihren letzten Gründen principaliter ein semper aequum et bonum, ein semper firmum atque immutabile (cf. S. 281), dessen Inhalt freilich nur in einer zeitlichen Entwickelung hervortritt, und das auch erst dann Einfluß auf die Rechtsbildung gewinnt, nachdem es in die herrschende Ueberzeugung des Zeitalters aufgenommen ist. Jene letzten Gründe der aeq. hat eben die Rechtsphilosophie zu erfassen. Ihre einzelnen Aussprüche können, indem eine utilitas zur aeq. hinzutritt (S. 201, 300, 394), je nach der Verschiedenheit der Umstände verschieden lauten, weil der von der aeq. ausgehenden Forderungen keineswegs immer und überall auf ein und dieselbe Weise genügt zu werden braucht. Daraus entsteht denn der Schein, als ob die aeq. hier nicht mehr ein semper aequum et bonum, ein semper firmum atque immutabile sey, als ob ihr vielmehr dieses Prädicat bloß bei dem jus naturale zukomme (s. Anm. 6 auf S. 4). Aber alle Aussprüche müssen innerhalb der schon oben angedeuteten Grenzen als Folgen der speculativ erkannten Gründe nachgewiesen werden. Erst auf diese Weise wird nach unserem Dafürhalten die Erkenntniß der aeq. wahrhaft fruchtbar für die Wissenschaft des positiven Rechts, wahrhaft fruchtbar auch für die Rechtsphilosophie, indem jene dadurch zur Vertiefung, diese zur Annäherung an die Wirklichkeit des Lebens angeleitet wird, und man ist dann auch nicht genöthigt, für irgend eine Zeitperiode den Sinn der aeq. in wenigen abstracten Wahrheiten zusammenzufassen, die man nicht einmal, wenn man auf die ethischen Ideen nicht zurückgeht, präcis genug auszusprechen vermag, und von denen man zuletzt selbst eingestehen muß, daß sie, wenigstens in ihrer Uebertragung auf das jus naturale (S. 337),

doch wohl jenen Sinn nicht erschöpfen mögen. Am allerwenigsten kann aber die wissenschaftliche Forschung gewinnen durch die S. 61 f. angedeutete Auseinandersetzung, es fände ungeachtet der gleichmäßigen Anerkennung des Grundsatzes, daß der Wille über den Wortsinn entscheide, ein wesentlicher Unterschied statt zwischen der Auffassung des Ciceronischen Zeitalters und der der späteren Zeit rücksichtlich einer auf den Willen des Disponenten sich stützenden Interpretation gegenüber seinem wörtlichen Ausdrucke, und auch nicht durch die Ausführung des unlogischen Gegensatzes, daß das aequum et bonum zwar einer Seits kein schon vorhandenes Recht, aber anderer Seits doch auch zugleich wahres und wirkliches Recht sey.

In Betreff des jus naturale und jus gentium würde unserer Meinung nach die Darstellung des Hrn. Verf.'s viel concentrirter und übersichtlicher ausgefallen seyn, wenn er, nachdem die aeq. als Rechtsprincip und Inbegriff der ihr untergeordneten Grundsätze angenommen war, daran festgehalten hätte und davon ausgegangen wäre, daß sie natürlich auch im jus naturale und jus gentium ebenso wie im jus civile sich ihrem Character gemäß geltend zu machen habe, wobei freilich nicht unbeachtet bleiben dürfte, daß sie über die honestas hinausreiche (S. 319). Abgesehen davon, finden wir die Darstellung des jus naturale (§. 37 f. und 52 f.) im höchsten Grade beachtenswerth. Das jus naturale, wie es uns von Cicero und den römischen Juristen überliefert wird, ist ja nicht bloß für die Geschichte der Rechtsphilosophie von der größten Bedeutung. Es ist auch für die Dogmatik der Rechtsphilosophie noch immer eine fruchtbare Quelle von Präsumtionen in rechtsphilophischem Sinne, die allerdings für ein unbewachtes Denken sehr leicht den Schein des positiven Rechts annehmen, was weiterhin zu unlösbaren Widersprüchen mit dem positiven Rechte und zu Inconsequenzen führt (S. 201 u. 305 f.). Man faßt aber gewöhnlich das jus naturale in einem viel zu engen Sinne, man beschränkt seinen Begriff auf die der menschlichen Natur und dem Willen eingeborenen Rechte, und gerade davor kann die Darstellung des Hrn. Verf. schützen, die der Reflexion einen viel weiteren Kreis eröffnet, allerdings aber auch wegen der bei dem Begriffe stattfindenden Unbestimmtheit des sprachlichen Ausdrucks manches Ungehörige, wie S. 271 die natura obligationis und Aehnliches, hineinzieht, und vielleicht die religiöse Bedeutung des jus naturale hier und da etwas überschätzt (S. 76).

Gegenüber dem jus nat. erklärt es der Hr. Verf. auffallender Weise nach der angeblichen Meinung der römischen Juristen für ein unwesentliches Merkmal des jus civile (§. 58), daß dieses auf der Festsetzung und Anerkennung derer beruhe,

für die es gelte. Dazu verleitet ihn eben der Gegensatz, in welchem das jus civ. zum jus nat. sich befindet. Das letztere besteht allerdings nach dem Dogma der älteren Rechtsphilosophie, theils ohne die Form des jus civ. angenommen zu haben, theils so daß es zugleich ein Theil des jus civ. (respect. des positiven jus gentium) selbst ist; denn diejenigen, für die das jus civ. gilt, können zugleich das jus nat. durch Anerkennung und Festsetzung zu einem für sie verbindlichen erheben, so daß dieses insoweit übergeht in jenes. In ähnlicher Weise sollen nun auch die römischen Juristen angenommen haben, das jus civ. bestehe theils mit, theils ohne die Form der Festsetzung und Anerkennung, und eben darum sey diese selbst als etwas Unwesentliches für das jus civ. anzusehen. Die römischen Rechtsquellen wissen begreiflicherweise davon nichts. Daß jene Annahme aber auch ein völlig leerer Gedanke ist, liegt auf der Hand. Denn daraus, daß es ein dem positiven Recht gleichstehendes Recht geben soll ohne die Form des positiven Rechts, folgt doch unmöglich, daß es auch ein positives Recht geben müsse ohne diese Form. Die beiden Behauptungen hängen in logischer Beziehung augenscheinlich gar nicht zusammen. Der Hr. Verf. hält aber hier, wie man sieht, das, was gerade das Wesen des Positiven ausmacht, nicht fest. Um so zäher hängt er an dem Merkmal des Positiven bei dem jus gentium und zwar mit solcher Zähigkeit, daß er neben einem positiven jus gentium ein rein philosophisches, das sich mit dem jus nat. nothwendig vermischt (wenn auch dieses in jenem keineswegs aufgeht), gar nicht anerkennt. Dazu kommt, der Hr. Verf. stellt das jus gent. in einen doppelten Gegensatz, indem er meint, wer es bloß als jus omnium hominum commune bezeichne, könne nicht zugleich daran denken, daß es ein den einzelnen Particularrechten inwohnendes sey (quod apud omnes gentes peraeque custoditur), und noch weniger daran, daß es seinen Ursprung habe in der naturalis ratio (quod naturalis ratio constituit). Das führt alsdann zu Trennungen in dem Begriff des jus gent. und in seinem geschichtlichen Hervortreten (§. 13 f. u. 79 f.), in deren Entwicklung der Hr. Verf. allerdings viel Scharfsinn beweist, an deren wirklichem Daseyn wir jedoch große Zweifel hegen, weil wir die Voraussetzungen nicht zugeben können, von denen er ausgeht.

Hiermit wollen wir indeß unsere Beurtheilung des vorliegenden Werkes beschließen, eine Beurtheilung, die natürlich nicht im Widerspruch mit der Tendenz dieser Zeitschrift darauf ausgehen konnte, zugleich die Leistungen des Hrn. Verf. für Exegese und Texteskritik auf dem Gebiete der römischen Rechtsquellen zu würdigen, wozu sich ohnehin Ref. nicht berufen fühlt.

Dr. Ziller.

Verzeichniß

der im In- und Ausland neu erschienenen philosophischen Schriften.

J. Abercrombie: Enquiries concerning the Intellectual Powers and the Investigation of Truth. 14. Edit. Lond. Murray 1856. (6½ Sh.)

Derſ.: The Philosophy of the Moral Feelings. 10. Edit. Ebd. (4 Sh.)

Bacon's Essays, with Annotations by R. Whately. Lond. Parker 1856. (10½ Sh.)

Derſ.: Novum Organon, with Introduction, Notes and Summary together with an Appendix on the Deductive and Inductive Methods. By the Rev. J. S. Brewer. London, King's College, 1856. (4 Sh.)

S. Bailey: The Theory of Reasoning. 2. Edit. Lond. Longman, 1856. (7½Sh.)

Derſ.: Letters on the Philosophy of the Human Mind. 1 Series. Ebd. (8Sh.)

G. M. Bertini: Considerazioni sulla dottrina di Socrate. Torino, 1856.

H. Lord Brougham: Natural Theology. Lond. Griffin, 1856.

J. Cairns: An Examination of Prof. Ferrier's „Theory of Knowing and Being." Lond. Hamilton, 1856. (1 Sh.)

J. M' Cosh: The Method of the Divine Government, Physical and Moral. 5. Edit. London, Simpkin 1856.

Derſ. and G. Dickie: Typical Forms and Special Ends in Creation. London, Hamilton, 1856.

H. Denzinger: Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß. 2 Bde. Würzb. 1857. (4 ℔ 12 Sgr.)

J. E. Erdmann: Ueber Schelling, namentlich ſeine negative Philoſophie. Halle, 1857. (15 Sgr.)

Ferrier, Prof.: Scottish Philosophy, the Old and the New. A Statement etc. London, Simpkin, 1856. (1 Sh. 7 d.)

E. Feuerlein: Die philoſ. Sittenlehre in ihren geſchichtlichen Hauptformen. 1. Theil: Die Sitte des Alterthums. Tüb. 1857. (1 ℔ 2 Sgr.)

A. Franchi: Il razionalismo del popolo. Genova, 1856.

J. Hamilton: On Truth and Error, Thoughts in Prose and Verse on the Principles of Truth and the Causes and Effects of Error. Cambridge, Macmillan, 1856. (10½ Sh.)

Hampden's Lectures Introductory to Moral Philosophy. 2. Edition. Lond. 1856. (8 Sh.)

D. R. Hay: The Science of Beauty as Developped in Nature and Applied in Art. Lond. Blackwood, 1856. (10½ Sh.)

E. Hermann: Grundriß einer allgem. Aeſthetik. Leipz. 1857. (1½ ℔)

H. Ingleby: Outlines of Theoretical Logic. Lond. 1856. (3½ Sh.)

R. B. Kidd: A Delineation of the Primary Principles of Reasoning. Revised and approved by Dr. Whately, Archbishop of Dublin. Lond. Bentley, 1856. (9½ Sh.)

J. Locke's Essay on Human Understanding. With the Notes and Illustrations of the Author and an Analysis of his Doctrine of Ideas. 30. Edit. Lond. Tegg. 1856. (7 Sh.)

H. L. Mansel: A Lecture on the Philosophy of Kant etc. Lond. Parker, 1856. (1½ Sh.)

J. B. Mayer: Der welthiſtoriſche Proceß als die einzige Grundlage der Philoſophie. Freiburg i. B. 1857. (15 Sgr.)

F. D. Maurice: Mediaeval Philosophy, or Moral and Metaphysical Philosophy from the 7. Century to the 15. Lond. Griffin, 1856. (5 Sh.)

G. Mehring: Die philoſophiſch kritiſchen Grundſätze der Selbſterkenntniß oder die Seelenlehre. 1. Thl. Stuttg. 1857. (18 Sgr.)

Morality and its Practical Application to Social Institutions. By the Author of „Adaptibility, an Exposition of the Law of all Phenomena." Lond. Chapman, 1856. (1 Sh.)

J. D. Morell: Modern German Philosophy, its Characteristics, Tendencies and Results. Reprinted from „Manchester Papers." London, Whittacker, 1856. (1½ Sh.)

H. Morley: The Life of Henry Cornelius Agrippa von Nettesheim etc. 2 Vols. Lond. Chapman, 1856. (18 Sh.)

E. Naville: Maine de Biran, sa vie et ses pensées. Par. Cherbuliez. 1857.

L. Noack: Der Ursprung des Christenthums, seine vorbereitenden Grundlegungen u. sein Eintritt in d. Welt. 2 Thle. Lpz. 1857. (3½ ℳ)

Nomos, an Attempt to Demonstrate a Central Physical Law in Nature. Lond. Longman, 1856. (7½ Sh.)

J. K. Passavant: Der Ursprung des Gewissens. Frankf. a. M. 1857. (10 Sgr.)

Payne's Elements of Mental and Moral Science. 4. Edit. Lond. 1856. (8½ Sh.)

Platon's sämmtliche Werke. Uebersetzt von H. Müller, mit Einleitungen begleitet v. K. Steinhart. 6. Bd. Leipz. 1857. (3 ℳ)

M. S. Polack: Die Unsterblichkeitsfrage, vermittelst einer neuen philos. Grundlehre u. nach vorhergegangener Widerlegung d. Gründe aller material. Schulen. M. einem Vorwort v. Lautbecher. Amsterd. 1857. (1½ ℳ)

C. Rössler: System der Staatslehre. A. Allgemeine Staatslehre. Lpz. 1857. (2 ℳ 24 Sgr.)

G. H. v. Schubert: Altes und Neues aus d. Gebiet der innern Seelenkunde. 3. Aufl. 1. Bd. Frankf. 1856. (1¼ ℳ)

The Science of Mind, or Pneumatology. London, Longman, 1856. (8½ Sh.)

J. Simon: La religion naturelle. 3. édition. Par. Hachette. 1857. (28 Sgr.)

E. Steele: An Essay on the Existence and Attributes of the Deity. Lond. Bell, 1856. (10½ Sh.)

J. L. Studach: Die Urreligion oder das entdeckte Uralphabet. Stockholm 1856. (1 ℳ 24 Sgr.)

H. Taine: Les philosophes Français du XIX. siècle. Paris, Hachette. 1857. (28 Sgr.)

A. Trendelenburg: Herbart's pract. Philos. u. die Ethik der Alten. Aus den Abhandl. d. Kön. Acad. d. Wissensch. Berl. 1856. (12 Sgr.)

Derſ.: Ueber Leibnitzens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik. Aus den Abhandl. d. Kön. Akad. d. Wissensch. Berl. 1856. (12 Sgr.)

G. G. Vincent: The Science of the Moral Nature, considered with a View to Assuage and Neutralize the Rancour and Hostility of Mankind of different Religions. Revised Edit. Lond. Tweedle, 1856. (5 Sh.)

J. H. v. Weffenberg: Gott und die Welt oder das Verhältniß aller Dinge zu einander und zu Gott. 2 Thle. Heidelb. 1857. (3 ℳ)

W. Whewell: Elements of Morality, including Polity. 3. Edit. 2 Vols. Lond. Parker, 1856. (5 Sh.)

Verzeichniß philosoph. Artikel in deutschen, franz. u. engl. Zeitschr.

Zusammengestellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen.

No. 172. H. Ritter, über: Dr. Schliephake (vorm. Prof. a. d. Univ. zu Brüssel, Anhänger d. Krauf. Philos.), „Einleit. i. d. System d. Philos." — No. 176. Derſ., über: ſ. „System d. Logik u. d. Metaph." 2 Bde. — No. 184. Derſ., über: „Krit. d. Gottesbegriffs i. d. gegenw. Weltanſicht." — No. 199. H. Lotze, über ſ. Mikrokosmus. 1. Bd. — Nr. 204 H. Ritter, über: Germar, Dr. theol., „Die alte Streitfrage: Glauben od. Wissen? beantw. aus d. bish. verkannten Verhältniß v. Takt u. Prüfung, Glauben u. Wissen zu einand. u. zu d. Wissenschaften." — 1857. No. 1.

H. Ritter, über: Fr. Jac. Clemens, Dr. phil. De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae aucillam commentatio.

Heidelberger Jahrbücher 1856.

No. 45. A. Cornill, über: Menschenseele u. Physiologie von Prof. Frohschammer. — Derf.: „Köhlerglaube u. Wissenschaft" v. C. Vogt — Derf.: „Entstehung des Selbstbewußtseyns" v. Czolbe. — Daselbst: Philos. Reallexikon, v. d. k. bair. geistl. Rath. Max Furtmaier. 2. Bd. Fortges. u. vollendet v. N. Uschold. 3. u. 4. Bd. — No. 49 u. 50. Reichlin-Meldegg, über: „Die alte Streitfrage — Glauben oder Wissen?" v. Germar. — N. 54 u. 55. Derf., über: J. H. Fichtes Anthropologie. — No. 58. Derf., über: Helfferich's Organismus der Wissenschaft.

1857.

No. 5. 1. Heft. Ueber Dr. Jos Beck (Bad. geh. Hofrath): „Philos. Propädeutik. Ein Leitf. z. Vortr. a. höh. Lehranst. 1. Empir. Psychol. u. Logik. 5. Aufl.

Literar. Centralblatt für Deutschland 1857.

No. 2. J. B. Meyer: „Zum Streit über Leib u. Seele." — No. 10. A. Helfferich: Der Organismus d. Wissenschaft u. d. Philos. d. Geschichte. F. Hoffmann: Franz v. Baader als Begründer d. Philos. d. Zukunft. R. Rocholl: Beiträge z. ein. Gesch. deutscher Theosophie.

Abhandl. d. philos. u. philol. Klasse d. königl. bair. Akad. d. Wissensch. 8. Bd. 1. Abth., i. d. Reihe d. Denkschr. d. 23. Bd. 1856. Dr. C. Prantl: Ueber d. zwei ältest. Compendien d. Logik in deutscher Sprache.

Neue Jahrbücher für Philol. u. Pädagogik.

73. u. 74. Bd. 8. Heft. Dr. Heffter: Ueber Platons Apologie d. Sokrates. — 73. u. 74. Bd. 10. Heft. 1856. Dr. C. Wex: Zu Platons Kriton u. Apologie. — 75. u. 76. Bd. 1. Heft. 1857. Dr. J. Deuschle: über C. Badham: Platonis Philebus with introduction and notes. Derselbe, über: Steinthal, Grammatik, Logik u. Psychologie.

Zeitschrift für Alterthumswissenschaft.

1856. 3. Heft. Prof Wagner: Platonica II. III.

Rheinisches Museum. N. F. 11. Jahrg. 1856.

2. Heft. F. W. Wagner: Zu Platon.

Deutsche Vierteljahrsschrift. 1856.

No. 73. Rationalismus u. Romantik. Darstellung u. Kritik d. wichtigst. neueren Staatstheorien. — No. 75. Der Materialismus, im Zusammenh. m. d. ganz. Entwickl. d. modern. Bewußtseyns. — No. 76. Zur Anthropologie. Mit unmittelb. Bezieh. auf J. H. Fichte's Anthropologie (von Pastor Fabri).

Deutsches Museum. Vom Oct. 1856.

No. 44. Ad. Böhringer: Zur Gesch. d. Philos. — No. 49. J. B. Meyer: Zum neuest. Stand d. Streit. üb. Leib u. Seele. 1. Kann d. Materie denken? — No. 51. Derf. 2. Die Lehre v. d. Willensfreiheit im Materiell. u. Ideellen.

1857.

No. 5. Ad. Helfferich: Kritik u. Kritiker I. — No. 6. Derselbe: 2. Artikel. — No. 9. K. Rosenkranz: Ueber Dr. G. Biedermann's Wissenschaftslehre in Bez a. d. Terminol. d. deutsch. Literat. No. 10. J. B. Meyer: Forts. 3. Willensfreiheit u. Sittlichkeit. — No. 11. Derf. Forts. 4. Sinn u. Werth des Kriticismus

Blätter für literarische Unterhaltung 1856.

No. 39. Ad. Zeising: M. Carriere als Vermittl. zwisch. Philos. u. Christentb. Cb. H. Weiße: Fichte u. Schelling. — No. 41. G. Fricke: James W. Mile's philos. Theologie K. Fortlage: Zur Theorie der Lebenskraft. — No. 43. Ad. Zeising: Ueber das Leben der Seele. — No. 49. K. Fortlage: Materialism. od. Spiritualism.? — No. 50. D. Asher: Nochmals Schelling u. Schopenhauer. — No. 51. Atter-

bom: Ueber d. Verhältn. v. Relig. u. Philos. z. Kunst u. Poesie der Gegenwart. —

1857.

No. 2. F. Bacon in unserer Zeit.

Das Jahrhundert. 1857.

No. 3. u ff. A. Ruge: Ein Stück deutsch. Philos. in Engl. — No. 11. L. Büchner: Keine speculat. Philos. mehr (über Gruppe).

Grenzboten. 1856.

No. 46. Fr. Baco v. Verulam. — No. 49. Philosoph. Versuche.

Theologische Jahrbücher v. Baur u. Zeller.

15. Bd. 4. Heft. 1856. Seyerlen: Avicebron, de materia universali (fons vitae), Beitr. z. Gesch. d. Philos d. Mittelalt. 16. Bd. 1. u. 2. Heft. 1857. Fortsetzung.

Jahrbücher für deutsche Theologie von D. Liebner.

1. Bd. 2. Heft. 1856. Dorner: Ueber d. richt. Fassung d. dogm. Begriffs d. Unveränderlichk. Gottes, m. bes. Bezieh. a. d. gegenseit. Verhältn. zwisch. Gottes übergeschichtl. u. geschichtl. Leben — Einleit.: die Wichtigk. erneuter Behandl. d. Gotteslehre im Allgem. 1. Art. Die neuern Leugnungen d. Unveränderlichk. d. pers. Gottes, bes. sofern sie sich f. eine christl. Nothwendigkeit ausgeben. 1) Die Schrift: Kritik d Gottesbegriffs in den gegenwärt. Weltanschauungen. 2) Lehre von Gottes Veränderlichk. bei neueren Christologen — 2. Bd. 1. Heft. 1857. Weiß: Die Prädestinationslehre des Apostel Paulus.

Zeitschrift für histor. Theologie, herausg. v Dr. Chr. W. Niedner.

1857. 2. Heft. Dr. G. F Wiggers: Schicks. d. Augustin. Anthropologie von d. Verdammung d. Semipelagianismus auf d. Synoden zu Orange u. Valence 529 bis zur Reaction d. Mönchs Gottschalk für den Augustinismus (Forts.)

Deutsche Zeitschrift für christl. Wissensch. u. christl. Leben.

1856. No. 44—46. Dr. Wehrenpfennig: Krit. Gedanken über Pantheismus u. Theismus

1857. No. 1. u. 2. Dr. J. L. Jacobi: Ulrich Zwingli. Der Charakter sein. Theolog mit bes. Rücks. auf Picus v. Mirandula dargest. v. Christ. Sigwart (Philos. Dr. u. Repetent am theol. Seminar in Tübingen). — No. 3. u. 4. Gott in d. Gesch., od. Fortschritt d. Glaubens an eine sittl. Weltordnung von Bunsen 1. Th. —

Protestant. Kirchenzeit. für das evang. Deutschland.

1856. No. 35. Weiße: Der Kampf d. Glaubens gegen d. Materialismus. 1. Art. No. 38. Vers. 2. Art — 1857. No. 3. Hase: Gott in der Geschichte, von Bunsen.

Theologische Studien und Kritiken.

1857. 2. Heft. Güder: Erörter. üb. d. Lehre v. Gewissen nach der Schrift

Evangelische Kirchenzeitung vom Juli bis December.

1856. No. 377. u. 393. Die Stellung d. Philos. z. christl. Glaub. — No. 609. Die Idee der Persönlichkeit u. d. individuellen Fortdauer v. J. H. Fichte. — No. 614, 617, 633, 641. 649, 657, 665. Kritische Umschau in der mater. Streitliteratur (Fabri).

Revue des deux Mondes.

1856. 1. Nov. C. Clarigny: David Hume 1. Dec. P. de Rémusat: Newton, sa vie et ses oeuvres.

Revue contemporaine.

1856. 15. Nov. Alp. Aulard: J. de Maistre. 31. Dec. E. Caro: La religion naturelle de J. Simon. — 1857. 31. Janv. A. Deloudre: Du sommeil naturel et de l'état de l'âme pendant les songes.

Revue française.

1856. 10. Dec. A. Lecaussade: Les moralistes français par Dan. Stern. 20. Dec. A. Schopenhauer. Philosophie de la magie, traduit d'Alex. Weill.

La Correspondance littéraire.

(Trat seit Nov. 1856 an die Stelle des von der Revue contemp. angek. Athen. français, Redacteur und Mitarbeiter blieben). 1856. 5. Nov. Les deux derniers vol. de M. Cousin, par M. L. Lalanne. Bibliogr. Oeuvres posth. de Lamennais, par Fargues. 5. Dec. Le de senectute de Lamennais, par M. E. Chasles. Bibl. La morale d'Aristote, trad. par Barth. St. Hilaire. 3. vols. — 1857. 5. Janv. Bibl. Hist. des théories et des idées morales dans l'antiquité, par M. Denis.

Revue archéologique. 1856 (15. Nov.)

Vincent: Essai d'explication d'un passage mathém. du dialogue de Platon.

Revue de l'instruction publique.

1856. 4. Déc. Comptes rendus de l'histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité par W. J. Denis. — 1857. 24. Jan. De l'histoire de l'intelligence par Doublet.

Bulletin des séances et travaux de l'Académie des sciences mor. et polit. (Oct. et Nov.)

Chr. Bartholmèss: Mém. sur les doctrines religieuses de Hegel (fin.)

Revue philosophique et religieuse. 1857.

1. Mars. Ch. Lemaire: Critique de la personnalité de Dieu. — D. Chouippe: Etude de la sensibilité. — J. Castelnau: Les philosophes français au 19. siècle par H. Taine.

Revue des cours publics et des sociétés savantes de la France et de l'Etranger. 1857. 25. Janv. Leibnitz par E. Saisset (erste Vorles. seines cours d'hist. de la philos.) 8. Mars. Théologie morale. Leçon d'ouverture, par M. l'abbé Bautein (beides Vorles. an der Sorbonne).

Edingburgh Essays, by Members of the University. 1855.

Contents: I. Plato by John Stuart Blackie, M. A. Prof. of Greek in the University. — VI. Sir Will. Hamilton, by Thomas Spencer Baynes; L. L. B.

Oxford Essays. 1857.

Montaigne's Essays, by the Rev. W. R. Church. M. A.

The Westminster Review. 1857. (Jan.)

No. XXI. Im bibliogr. Theil Theol. and Philos.) Bericht üb.: Scottisch Philos., the old and the new. A statement, by Prof. Ferrier. 2. edit. — Ueber Fabri's Briefe gegen den Material. — J. Simon's religion natur. — Biedermann's Wissenschaftsl. — Fischer's Bacon. — Dr. Latham: „Logic in its applicat. to language." — W. Flemming: the vocabulary of philos. mental, moral and methaph. — Maurice: Mediaeval philos. — Morell: über neue deutsche Philos.

Bentley's Miscellany. CCXVII. Febr.

The two Bacons.

The Athenaeum No. 1525. 17. Jan. 1857.

The works of Fr. Bacon, coll. and edited by James Spedding, M. A., Robert Leslie Ellis, M. A., and Douglas Dacon Heath. Vol. I.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

S 65-95-

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Einunddreißigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1857.

Inhalt.

Seite.

Zur Kritik des Atomismus. Von J. Schaller 1
Ueber logische Analysis und Synthesis. Von M. W. Drobisch. 48
Philosophie in Italien. Von Dr. Ed. Boehmer. 78
Dell' intima unione tra il progresso mondano e il sopramondano. Da Terenzio Mamiani. 92
Der neuere Sensualismus in Frankreich. Von Dr. Jürgen Bona Meyer. Dritter Artikel. Cabanis. 113
Recensionen.
Leibnitz in Frankreich. A. Foucher de Careil: Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibnitz, précédés d'une introduction. Paris, Aug. Durand, 1857. CCIX. 537. E. Saisset: Discours sur la philosophie de Leibnitz. Par. 1857. Von Erdmann. . . 137
J. Frohschammer: Menschenseele und Physiologie. Eine Streitschrift gegen Professor Carl Vogt in Genf. München, litterarisch-artistische Anstalt. 1855. Von Prof. Hoffmann. 148
Zeit, Ort, Bewegung und Aggregatzustände. Von Prof. Dr. George. 161
Ueber die Erkenntnißarten. (Mit Beziehung auf die Schrift: Zur Vollendung der Erkenntnißlehre, mit besonderer Rücksicht auf Hegel. Von Dr. Emil Freiherrn v. Meysenburg). Von J. U. Wirth. 197
Ueber die Unsterblichkeitsidee als Verbindungsglied zwischen Speculation und Naturwissenschaft. (Mit Beziehung auf: 1) Arthur Schopenhauer als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung, dargestellt von Adolph Cornill. 2) Die Schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet von C. G. Bähr). Von Dr. Fortlage. 209
Recensionen.
Dr. Fr. Michelis: Der Materialismus als Köhlerglaube. Ein offenes Sendschreiben als Herausforderung zum wissenschaftlichen Kampfe an die Vertreter des neuen Materialismus in Deutschland: Cotta, Burmeister, Virchov, Vogt, Moleschott, Roßmäßler, Müller, Ule, Czolbe, Büchner u. A. Von Prof. Dr. Fr. Hoffmann. 222
E. F. Apelt: Die Theorie der Induction. Von W. Schlötel. 258
Derselbe: Metaphysik. Referat, vorgetragen in der Maisitzung der philosoph. Gesellschaft in Berlin. Von Michelet. 275

Seite.

Secrétan: Recherches sur la methode. 218
J. Simon: Le devoir — La religion etc. 282
Renan: Etudes d'histoire religieuse. 287
Taine: Les philosophes français au XIX. siècle. } V. Dr. J. B. Meyer. 291
Naville: Maine de Biran, sa vie etc. 295
Fée: Voyage autour de ma bibliothèque. 299
Ch. de Rémusat: Bacon, sa vie etc. 301

Schriften von Th. Jacob: 1. Allgemeiner Theil der Erkenntnißlehre. 2. Letzte Gründe und Folgerungen daraus. 3. Aus der Lehre vom Ganzen. Metaphysische Untersuchungen. Von Wirth. 301

Dr. J. F. J. Tafel: die Fundamentalphilosophie in genetischer Entwicklung, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte jedes einzelnen Problems. Von Demselben. 309

Dr. Gustav Widenmann: der Magnetismus des Menschen. Von Demselben. 311

Verzeichniß der im In- und Ausland neu erschienenen philosophischen Schriften. 313

Verzeichniß philosophischer Artikel in deutschen, französischen, englischen und italienischen Zeitschriften. Zusammengestellt von J. B. Meyer. 316

Zur Kritik des Atomismus.

Von J. Schaller.

Das erste und wesentlichste Interesse der empirischen Naturwissenschaft ist: durch Beobachtung der Erscheinungen die Gesetze zu finden. Unter Gesetz wird gewöhnlich verstanden das Constante, Allgemeine der Erscheinungen. Auch wird das Gesetz unterschieden von der Regel, indem es nicht nur wie diese als das Gewöhnliche, sondern als das schlechthin Nothwendige gefaßt wird. Die empirische Naturwissenschaft pflegt nicht zurückzugehen auf die Empfindung und darüber zu reflectiren, wie wir dazu kommen, die unmittelbare Bestimmtheit unserer Sinnesempfindung auf außer uns existirende Objecte überzutragen. Sie geht vielmehr von dem der gebildeten Vorstellung geläufigen Bewußtseyn aus, daß die Dinge außer uns existiren und wir durch die Sinne dieselben wahrnehmen. Dabei führt die wissenschaftliche Beobachtung alle sinnliche Wahrnehmung vor Allem auf das Sehen zurück.

Wenn die empirische Naturwissenschaft hierbei stehen bleibt, so abstrahirt sie davon zu sagen, was die Erscheinungen rein objectiv betrachtet seyn könnten. Sie sucht nur das Allgemeine in den Erscheinungen d. h. in der Beziehung jenes objectiven Vorganges auf unsere Wahrnehmung. Sie sagt also: Licht nennen wir im Allgemeinen das, was unser Sehen vermittelt; was dies an sich seyn mag, wissen wir nicht; wir suchen nur die wesentlichen Bedingungen, bei welchen das Leuchten, die Farbe u. s. w. entsteht, und unter welchen Verhältnissen sich diese Erscheinungen in constanter Weise modificiren. Durch diese Beschränkung auf das Finden der Gesetze der Erscheinung erhält die Naturwissenschaft Resultate, welche von der Unsicherheit philosophischer Untersuchung nicht berührt werden. Wer sie nicht anerkennen will, mag eine Ausnahme aufzeigen.

Das Suchen der Gesetze erstreckt sich über die ganze Natur. Mit dem Finden derselben sind nothwendig auch constante Unterschiede der Natur gegeben. Zum Theil sind diese Unter-

schiede so augenfällig, daß sie die wissenschaftliche Beobachtung schon in der gebildeten Vorstellung vorfindet (todte und lebendige Natur, Stein, Thier, Pflanze u. s. w.). — In der sogenannten descriptiven Naturwissenschaft erhält jene allgemeine Aufgabe, Gesetze zu finden, dadurch eine eigenthümliche Wendung, daß hier die Erscheinungen getragen und zusammengefaßt werden durch selbstständige Individuen, in der Physik und Chemie dagegen die Gesetze Processe sind, die nur besondere Seiten von Körperindividuen bilden. Auch diese Processe stellen sich aber zunächst als specifisch verschieden dar und bilden so die verschiedenen Abschnitte in den Lehrbüchern der Physik und Chemie.

Schon beim Finden des Gesetzes ist die Mathematik von wesentlicher Wichtigkeit, obwohl nicht für alle Sphären der Natur gleich unentbehrlich. Enthalten die Gesetze selbst ein quantitatives Verhältniß, so können sie ohne mathematische Formel gar nicht concis ausgedrückt werden. Das Gesetz ist erst entdeckt, wenn dies quantitative Verhältniß entdeckt ist.

Die empirische Naturwissenschaft bleibt bei der Auffindung der Gesetze nicht stehen, obwohl sie alle Untersuchungen und Reflexionen, die sie sonst noch anstellt, dieser wesentlichen Tendenz als Mittel unterordnen kann. Schon die Entdeckung der Gesetze ist ein Act des Denkens; eben das Denken ist es, welches nothwendig weitere Fragen stellt. Dem Eingehen in das Detail der besonderen Erscheinungen steht zur Seite das Fortgehen zu immer allgemeineren Gesetzen. Dadurch werden also die besonderen Sphären der Natur mit einander in Beziehung gesetzt. Schon um allgemeinere Gesetze auf die besonderen anzuwenden, ist eine Hypothese nothwendig. Einmal ist die Hypothese nur eine vorläufig noch unbewiesene Annahme, welche einmal Gesetz werden soll. Dann aber tritt sie auch auf in der Bedeutung, einen Grund für die gesetzliche Erscheinung abzugeben. Die Hypothese wird zur Theorie, wenn es gelingt, aus ihr alle zusammengehörigen Erscheinungen herzuleiten.

Der Unterschied zwischen Gesetz, Hypothese und Theorie ist in der empirischen Naturwissenschaft nicht bestimmt fixirt. Beson-

ders darum nicht, weil die Empirie ihre Methode nicht zum Gegenstande der Untersuchung macht. Die nothwendige Consequenz der empirischen Methode ist der Skepticismus. Dieser macht sich bei den Empirikern mehr oder weniger geltend. Das Allgemeine ist empirisch gefunden, nicht als ein schlechthin nothwendiges gesetzt; es ist vielmehr nur ein Gemeinsames, Gewöhnliches. Von dieser nahe liegenden Reflexion aus kann auch das Gesetz schon als eine bloß hypothetische Annahme bezeichnet werden. Besonders in den descriptiven Naturwissenschaften kommt dies häufig vor. Die empirische Naturwissenschaft ist nicht Philosophie, schon darum nicht, weil sie sich auf eine besondere Sphäre des Wirklichen einschränkt. Am nächsten liegt ihr der philosophische Empirismus, in welchen sie übergeht, wenn sie ihre Methode für die höchste im Allgemeinen behauptet. Dann entsteht aber auch die Forderung, diese Methode genauer als solche, in ihrer Allgemeinheit begrifflich zu fixiren und durchzuführen.

Bei dem Hinausgehen über das Gesetz und der Ausbildung der Hypothese und Theorie spielt die Mathematik wieder eine wichtige Rolle. Naturgesetze bis auf ihren letzten Grund zu beweisen, vermag sie nie.

Indem in den Hypothesen und Theorien die Naturwissenschaft über ihren nächsten Zweck hinausgeht und sich dem philosophischen Gebiet nähert, macht sich hier auch der — oft unbewußte — Einfluß der verschiedenen, zur Zeit herrschenden philosophischen Systeme geltend. Neben diesem Einfluß zeigt aber die Empirie immer die Neigung zur mechanischen Naturanschauung. Auch gegenwärtig kann diese als die am weitesten verbreitete angesehen werden. Die Empirie selbst wird dies daraus erklären, daß die Erscheinungen mit Nothwendigkeit auf mechanische Hypothesen hinführen. Die Sache verhält sich aber anders.

Die mechanische Naturbetrachtung trat in der neueren Zeit in ihrer einfachsten und consequentesten Gestalt auf in Cartesius. Cartesius geht von der Selbstgewißheit des Geistes aus und wie in dieser das Sichunterscheiden von der Natur liegt, hält er

den wesentlichen Unterschied des Geistes von der Natur als das Wesen beider fest. In diesem absoluten Gegensatz zum Geiste ist die Natur ohne alle innere Thätigkeit, sie ist der materielle Raum, die Ausdehnung ohne alle Kraft. Jede Thätigkeit, Kraft wäre etwas dem Geiste Analoges. Die Materie kann aber beliebig getheilt werden. Daraus entstehen Körper von verschiedener Größe und Gestalt; sie kann verschieden sich bewegen, d. h. mit verschiedener Geschwindigkeit und nach verschiedenen Richtungen hin; jede Bewegung und jede Aenderung derselben wird aber nur von außen d. h. durch den Stoß bewirkt. Auf diese Elemente müssen also alle Erscheinungen der Natur zurückgeführt werden. Die ganze Naturwissenschaft ist somit Mechanik. Das Gesetz der Trägheit drückt das allgemeine Wesen der Materie aus.

Abgesehen von den complicirten Hypothesen, zu welchen Cartesius durch diese Prinzipien genöthigt ist, abgesehen von der Unmöglichkeit, die Thatsache der allgemeinen Bewegung aus natürlichen Ursachen herzuleiten — schon die Gesetze des Stoßes sind von diesen Principien aus unbegreiflich. An die Stelle der Trägheit muß die Kraft der Trägheit treten, um die Reaction im Stoße zu erklären. Indem Cartesius sich vor dieser Inconsequenz scheut und doch die volle Consequenz seiner Principien zu offenbar den Erscheinungen widerspricht, stellt er Gesetze des Stoßes auf, die weder mit der Erfahrung noch mit seinen Principien zusammenstimmen. Dies ist für die Cartesische Naturphisosophie von absoluter Bedeutung, weil für sie die Gesetze des Stoßes im Grunde die einzigen Naturgesetze sind.

Zur Zeit des Cartesius entwickelte Gassendi, an Epicur anknüpfend, die Atomistik. Die Atome sind ihm ausgedehnte Körper von verschiedener Gestalt, absolut dicht, weil sie den Raum ganz ausfüllen, und ohne alle inneren Kräfte. Gassendi beweist die Existenz der Atome einmal aus dem Widerspruch, welcher entstehen soll, wenn wir die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche annehmen. Dann — mit dem leeren Raume zusammen — aus der Thatsache der Bewegung, die bei absolut

vollem Raume unmöglich seyn soll, und aus der verschiedenen specifischen Dichtigkeit und der Zusammendrückbarkeit der Körper. Außerdem sollen alle Naturerscheinungen mehr oder weniger auf Annahme von Atomen und leeren Räumen hinführen. Charakteristisch für diese Atomistik ist es vor Allem, daß sie die Atome ohne innere Kräfte faßt. Den Fall der Körper erklärt Gassendi ähnlich wie Cartesius aus dem Stoß. (Zuerst meinte er, daß dieser Stoß von den Luftatomen ausgehe, später von Atomen, die aus der Erde heraufsteigen und den fallenden Körper mechanisch herabziehen). Diese abstracteste mechanische Naturanschauung erhielt eine neue Wendung besonders durch Newton's Entdeckungen und Reflexionen. Vor Allem von Wichtigkeit ist die Entdeckung der Gravitation. Newton selbst faßt die Anziehung nicht als eine dem Körper immanente Kraft. Er verwahrt sich dagegen, indem er wiederholt erklärt, daß er von der Kraft der Anziehung nur im mathematischen Sinne rede. Newton geht so weit, daß er in seinen optischen Quästionen den Versuch anstellt, die Anziehung der Himmelskörper auf den Stoß des Aethers zurückzuführen. Das Ungenügende dieses Versuchs liegt auf der Hand. Kurz nach Newton abstrahirte man vollständig hiervon, und faßte die Schwere als eine Anziehung, ohne sie weiter zu erklären und nach der wesentlichen Beziehung derselben zur Materie zu fragen. Newton spricht auch von andern Formen der Anziehung, setzt aber auch hier ausdrücklich hinzu, daß der Grund dieser Anziehungen ebenfalls der Stoß seyn könne. Besonders den polaren Erscheinungen gegenüber statuirt Newton auch die Kraft der Abstoßung. Die letzten Theilchen der Materie sollen wahrscheinlich mit diesen beiden Kräften ausgerüstet seyn. Newton giebt seinen Reflexionen einen durchaus hypothetischen Werth, und läßt sie sehr im Unbestimmten. Neben der mechanischen Betrachtungsweise spielt die teleologische eine sehr große Rolle.

Newton's Principien der Naturphilosophie gaben der Mechanik zuerst eine exacte wissenschaftliche Gestalt. Die Grundsätze, welche er voranstellt, sind mit wenigen Modificationen die noch gegenwärtig gebräuchlichen. Charakteristisch für die ganze Auf-

faſſung iſt es, daß vor Allem das Geſetz der Trägheit auch im phyſicaliſchen Sinne als ſchlechthin allgemeines feſtgehalten, dann aber, um den Stoß zu erklären, auch eine Trägheitskraft ſtatuirt wird. Die Anziehung gilt als vis impressa, nicht insita.

Von dieſen Grundſätzen aus wird die Bewegung der Planeten hergeleitet einmal aus der Schwere, durch welche Sonne und Planeten ſich nach dem Geſetze der Gravitation gegenſeitig anziehen. Durch die Anziehung allein würden die Planeten mit beſchleunigter Geſchwindigkeit in die Sonne hinabſtürzen. Es muß eine andere Kraft hinzutreten, welche die Planeten fortwährend von der Sonne entfernt hält. Dieſe Kraft iſt jedoch nicht etwa eine der Anziehungskraft entgegenwirkende Abſtoßungskraft, ſondern nur die Trägheit, durch welche die Planeten ununterbrochen den Impuls einer der Schwere entgegengeſetzten Bewegung aufbewahren, welche ihnen in irgend einer Weiſe von außen mitgetheilt ſeyn muß. Denken wir uns das Verhältniß zur Sonne aufgelöſt, die Centralkraft aufgehoben, ſo würde der Planet von dieſem Zeitpuncte an mit der Geſchwindigkeit und der Richtung, die er eben hatte, geradlinig und gleichförmig ſich fortbewegen nach dem Geſetze der Trägheit. Erſt das ununterbrochene Zuſammenwirken dieſer beiden Elemente, der ſogenannten Tangentialgeſchwindigkeit, die den Planeten von der geradlinigen Annäherung an die Sonne, und der Schwere, die ihn von der geradlinigen Entfernung von der Sonne abzieht, iſt der Grund, daß der Planet die Sonne umkreiſt. Jemehr wir die Anziehung im phyſiſchen Sinne nehmen, alſo als den realen Grund der Bewegung faſſen, deſto mehr drängt ſich die Nothwendigkeit auf, auch für das continuirliche Entferntbleiben der Planeten von der Sonne einen phyſiſchen Grund zu finden. Hier bleibt innerhalb der mechaniſchen Anſchauungsweiſe nichts Anderes übrig, als Hypotheſen aufzuſtellen, durch welche wenigſtens die Möglichkeit eines die Planeten von der Sonne wegtreibenden Anſtoßes denkbar wird. Ob man dieſe Hypotheſe weiter in's Specielle durchführt, iſt gleichgültig. So viel ſteht wenigſtens feſt: Will man ſich nicht dazu verſtehen, der An-

ziehungskraft eine Abstoßungskraft zur Seite zu stellen, so können die Planeten nur durch einen Stoß ihre Tangentialkraft erhalten haben. Von bestimmten Modificationen dieser allgemeinen Annahmen ist es abhängig, ob die Centralbewegung in einer Ellypse vor sich geht, oder zur kreisförmigen, paraboliſchen und hyperboliſchen wird.

Die bekannte Laplaceſche Hypotheſe läßt die Planeten aus dem ſich um ſich ſelbſt bewegenden Centralkörper herausgeworfen werden. Dieſe Bewegung des Centralkörpers um ſich ſelbſt erſcheint dann als eine Thatſache, nach deren Grund nicht weiter gefragt wird. Nur ſo viel muß feſtgehalten werden, daß eine ſolche Bewegung nicht zum Weſen des Centralkörpers gehört. Er könnte eben ſo gut auch ruhen. Ob er ruht oder ſich bewegt, iſt von äußeren Urſachen abhängig.

Das Geſetz der Trägheit hat ſeine engſte Bedeutung, wenn unter der äußern Urſache, durch welche der Körper getroffen werden werden ſoll, nur der Stoß verſtanden wird. Carteſius würde die Schwere als einen Widerſpruch gegen das Geſetz der Trägheit betrachten. Die Schwere unter die äußeren Urſachen zu ſubſumiren, iſt ſchwierig, ſchon darum, weil die Körper ſich gegenſeitig anziehen. Was der Körper von dem andern leidet, thut er ſelbſt. Man kann jedoch immer ſagen: ein Körper allein würde ewig ruhen oder ſich gleichförmig fortbewegen. Von rein empiriſchem Standpuncte aus haben wir jedoch zu dieſer Behauptung durchaus kein Recht. Wir könnten ebenſo ſehr auch ſagen: ein ſolcher Körper würde ſich um ſich ſelbſt bewegen. So weit unſere Beobachtung reicht, iſt die Bewegung der Körper um ſich ſelbſt die allgemeine ausnahmsloſe Thatſache. Daß nicht alle einzelne Theile jedes Körpers für ſich (wie die einzelnen Theile der Erde) ſich um ſich ſelbſt bewegen, können wir unmöglich als eine Inſtanz gegen dieſe Thatſache betrachten. Denn die einzelnen Theile ſind eben nicht für ſich. Eine Bewegung des in's Unendliche theilbaren Körpers um ſich — wie überhaupt jede Bewegung — wäre unmöglich, wenn ſich alle einzelnen Theile bewegten. Wie wir dieſe Bewegung der Körper

um sich selbst durch kein Experiment aufhören lassen können, so können wir auch nie die Trägheitskraft aus dem Körper entfernen. Der Körper verhält sich also zu dem Zustande, in welchem er sich befindet, nie rein passiv.

Die Eigenschaften, welche die mechanische Betrachtung dem Körper wesentlich zukommen läßt, sind Ausdehnung und Undurchdringlichkeit. Die Ausdehnung ist seine Räumlichkeit, durch die Undurchdringlichkeit unterscheidet er sich vom Raume und füllt diesen aus. Carteſius vindicirt ihm nur die erste Eigenschaft, indem er den bloßen Raum für eine subjective Vorstellung betrachtet. Auf die Bedeutung der Undurchdringlichkeit werden wir später zurückkommen. Genug: Die Undurchdringlichkeit wird so gefaßt, daß sie keine innere Thätigkeit in sich schließt. Wie Carteſius ausdrücklich der Materie, weil sie das dem Geiste Entgegengesetzte seyn sollte, alle Thätigkeit absprach, so ist es eben diese nahe liegende Vorstellung, welche bei der mechanischen Naturbetrachtung, wie sie die empirische Reflexion aufstellt, die bewußtlose Voraussetzung bildet. Wir nehmen, auf unsere innere Erfahrung uns stützend, alle Thätigkeit für uns in Anspruch, und lassen dem Körper nichts übrig, nur die träge Raumerfüllung.

Wenn ich nun einem so beschaffenen Körper doch eine Kraft der Anziehung beilege, so ist dies ein Widerspruch, welchen ich mir vorläufig immerhin gefallen lassen kann. Bringe ich ihn mir aber nicht als Widerspruch zum Bewußtseyn, so statuire ich damit ein Wunder, durch dessen Annahme ich auf das Unzweideutigste auf die wissenschaftliche Erkenntniß des Wesens der Natur resignire. Nur die empirische Reflexion — gleichviel ob mit oder ohne Bewußtseyn — sieht in diesem Widerspruch nicht eine wesentliche Aufgabe für das Denken. Die Philosophie hat ihn nie einfach gelten lassen, sondern macht gerade die Lösung des Gegensatzes, welcher in jenem Widerspruche nach einer besondern Gestalt enthalten ist, in seiner Allgemeinheit zum wesentlichen Gegenstande der Untersuchung. So gut wie ich einem solchem Körper eine Anziehungskraft beilege, kann ich

auch von ihm sagen, daß er denke, wolle u. s. w. Die Worte Dubois's sind in dieser Beziehung von klassischer Bedeutung: „Die Kraft ist nichts als eine versteckte Ausgeburt des unwiderstehlichen Hanges zur Personification, der uns eingeprägt ist; gleichsam als ein rhetorischer Kunstgriff unseres Gehirns, das zur tropischen Wendung greift, weil ihm zum reinen Ausdruck die Klarheit der Vorstellung fehlt. In den Begriffen von Kraft und Materie sehen wir wiederkehren denselben Dualismus, der sich in den Vorstellungen von Gott und Welt, von Seele und Leib hervordrängt. Es ist nur verfeinert, immer noch dasselbe Bedürfniß, welches einst die Menschen trieb, Busch und Quelle, Fels, Luft und Meer mit Geschöpfen ihrer Einbildungskraft zu bevölkern. Was ist gewonnen, wenn man sagt, es sey die gegenseitige Anziehungskraft, wodurch zwei Stofftheilchen sich einander nähern? Nicht der Schatten einer Einsicht in das Wesen des Vorgangs."

Die Sachlage wird dadurch keine andere, daß wir Kraft mit Gesetz identificiren, also — wie Fechner — sagen: Das Gesetz hat Gesetzeskraft. Immerhin mögen wir auch das Wort Anziehung fortlassen und statt desselben nur von der Bewegung der Körper zu einander hin reden. Daß die ausgedehnten und undurchdringlichen Körper diesem Gesetz unterworfen sind, ist gerade so wunderbar, als daß sie sich anziehen. Das Wundern ist auch hier der Anfang der Weisheit.

Die mechanische Naturbetrachtung hat sich in der empirischen Naturforschung atomistisch gestaltet. Wir verfolgen sie daher weiter sogleich in dieser Gestalt.

Die Naturforscher nehmen zur Atomistik eine sehr verschiedene Stellung ein. Gleichviel aber, wie weit dieselben aus der Atomistik Ernst machen und welchen Werth sie ihr beilegen, — die Einsicht in die Beschränktheit der atomistischen Hypothese bleibt für die Wissenschaft im Allgemeinen immer von Wichtigkeit, selbst dann, wenn es der Wissenschaft unmöglich wäre, in positiver Weise über die Atomistik hinauszukommen. Wir machen keinem Physiker einen Vorwurf, wenn er an allen diesen Debatten über

Atomistik kein Interesse nimmt, weil sie nach seiner Ueberzeugung für seine wesentliche Aufgabe, die Gesetze der Natur zu finden, ohne Bedeutung sind. Jene Aufgabe ist factisch nie die einzige und letzte gewesen und wird es auch nie seyn. Eines schickt sich nicht für Alle. Mögen die folgenden Betrachtungen für einen experimentirenden oder rechnenden Physiker sich wenig schicken; wer sich für den wissenschaftlichen Werth der Atomistik interessirt, wird sie nicht für unschicklich halten.

Unter den Naturforschern hat besonders Fechner der Atomistik eine concise Fassung zu geben versucht. Schon seine Ausgabe von Biot enthält eine besondere Abhandlung über Atomistik. Obwohl diese schon im Jahre 1828 geschrieben ist, werden wahrscheinlich viele Physiker mehr mit den hier entwickelten Ansichten übereinstimmen als mit Fechner's neuestem Buche über Atomistik. In dem letzteren bemerkt Fechner, daß „das, was er von der physikalischen Atomistik aufgestellt, keineswegs seine particuläre Ansicht sey, sondern eben das, worin alle Atomistiker übereinstimmen." Gerade dadurch aber wird seine Ansicht zu einer particulären. Den atomistischen Extract besitzt er möglicher Weise allein. Natürlich ist dadurch der Werth der Fechnerschen Atomistik noch gar nicht in Frage gestellt; sie kann sehr wohl eine Vervollkommung atomistischer Ideen seyn. Auch bleibt es immer ein Verdienst, das Sichere von dem Unsicheren zu trennen, auf die Gefahr hin, daß viele Physiker behaupten werden, mit dieser abstracten, bescheidenen Atomistik sey gar nichts anzufangen, weil sie gerade auf die Fragen, die ihnen besonders wichtig, gar keine Antwort gäbe. Auch durch den Fortgang zu einer philosophischen Atomistik tritt Fechner sogleich mit den Physikern in Opposition, welche die physische Atomistik für den Abschluß aller Atomistik ansehen.

Die Atomistik unterscheidet sich von der Cartesischen Naturbetrachtung sogleich dadurch, daß sie zwischen die discreten Theile der Materie leere Räume setzt. Eine discrete Structur der Materie behauptet Cartesius auch; er gebraucht, um seine Principien durchzuführen, so kleine Theile, daß die Atomistik

damit zufrieden seyn kann. Allein die Möglichkeit eines leeren Raumes leugnet er schlechthin. So sehr nun aber auch für die Atomistik die Aufgabe entsteht, die Materie bestimmt vom Raume zu unterscheiden, so findet sie — und dies ist für die atomistische Anschauung ein durchaus charakteristisches Moment — für diesen Unterschied keinen positiven Ausdruck; vielmehr läßt sie die Materie dem Wesen nach immer wieder mit dem Raume zusammenfallen.

Wir betrachten zuerst die Atomistik, welche die Atome als *ausgedehnte* Massen faßt. Ob durch die Verwandlung dieser ausgedehnten Atome in Punkte die Atomistik eine specifisch andere Bedeutung erhält, lassen wir für jetzt unentschieden.

Sogleich in der allgemeinen Begründung der Existenz der Atome macht sich bis auf die Gegenwart hinauf eine verschiedene Auffassung geltend. Müller, der Bearbeiter der Pouilletschen Physik, sagt in der ersten Ausgabe seines Lehrbuchs: „Wie weit geht aber die Theilbarkeit der Materie? Nach allen *bis jetzt gemachten Erfahrungen* müssen wir annehmen, daß die Materie nicht in's Unendliche theilbar sey, daß es Theilchen von bestimmter Größe gebe, welche absolut untheilbar, also wahre Atome sind. Diese Ansicht ist gegenwärtig ausschließlich von allen Physikern und Chemikern angenommen.“ In der dritten Ausgabe desselben Werkes heißt es dagegen: „Obgleich die Theilung weit über die Grenzen der sinnlichen Unterscheidung hinausgeht, so können wir doch nicht annehmen, daß sie über alle Grenzen hinausgehe. Wollte man annehmen, daß die Theilbarkeit bis in's Unendliche ginge, so hieße das, mit andern Worten, annehmen, daß die Größe der letzten untheilbaren Urtheilchen Null sey; wenn aber diese Urtheilchen keine Ausdehnung haben, so kann durch ihren Zusammenhang unmöglich ein ausgedehnter Körper entstehen.“ Von diesen beiden Auffassungen, welche wir hier in verschiedenen Ausgaben ein und desselben Werkes neben einander antreffen, wird die erstere unter den Physikern ohne Zweifel die meisten Vertreter finden. Welche „bis jetzt gemachte Erfahrungen“ zu der Annahme von Atomen hinführen, bleibt

vorläufig unbestimmt. Unmittelbar nach den Worten könnte man meinen, es wäre die Existenz der Atome durch directe Beobachtungen ähnlich begründet wie etwa das Gesetz des Falls. Damit wird aber die ganze Sache in ein falsches Licht gestellt. Wie die Atome allen Erscheinungen zu Grunde liegen, so ist es nicht diese oder jene Beobachtung, sondern der Versuch, die nach ihren Gesetzen erkannten Erscheinungen hypothetisch zu erklären, was zu der Annahme der Atome hintreibt. Daß wir mit dieser Annahme in eine andere Region hinübertreten, als in welcher sich beim Finden der Gesetze die empirische Naturwissenschaft bewegt, zeigt sich am einfachsten eben darin, daß man die Existenz der Atome aus dem Widerspruch, der in der Theilbarkeit ins Unendliche liegen soll, als nothwendig zu deduciren sucht. Diese Deduction steht aber auf sehr schwachen Füßen. So viel erhellt ohne Weiteres, daß, wenn man die Theilbarkeit der Materie in's Uendliche behauptet, man durchaus nicht zu der Consequenz getrieben wird, daß die Urtheilchen der Materie gleich Null seyen. Vielmehr widersetze ich mich damit überhaupt der Annahme von untheilbaren Urtheilchen, aus welchen die Materie äußerlich zusammengesetzt seyn soll. Ebenso wie bei der Zahl, bei der Raumgröße, so kann ich auch bei dem quantitativ bestimmten Körper die Theilung im Gedanken immer fortsetzen, ohne daß ich auf diese Weise zu einem Untheilbaren gelangte. Liegt denn darin, daß die Zahl in's Unendliche theilbar, die widersinnige Consequenz, daß sie aus Nullen zusammengesetzt sey? Oder muß ich, wenn ich die Linie als theilbar in das Unendliche betrachte, d. h. wenn ich mich der Annahme, daß sie aus untheilbaren Linientheilchen bestehe, widersetze, die Consequenz ziehen, daß sie aus Punkten, die gar keine räumliche Ausdehnung haben, zusammengesetzt sey? Offenbar ist die Theilbarkeit des Körpers in's Unendliche gar nichts Anderes als die Theilbarkeit nach allen Richtungen hin. Behaupte ich, der Körper sey nach jeder beliebigen Richtung in zwei Theile zu zertheilen, so verwerfe ich damit die Existenz untheilbarer Elemente; wird denn aber durch diese Behauptung der Körper zu einem äußerlichen Convo-

lut von Theilungsrichtungen? Ferner entsteht aber hier die sehr nahe liegende Frage: wie groß sind denn die untheilbaren Körperstücke, welche ich annehmen muß, um nicht den Körper aus Nullen bestehen zu lassen? Lasse ich dies unbestimmt, so heißt dies nichts Anderes als: diese Theile sind beliebig groß. Daß sie bis zur Unsichtbarkeit klein sind, ist dem Begriffe nach durchaus nicht nothwendig. Ja noch mehr. Der erste Act der Theilung ist im Wesentlichen ganz dasselbe als alle folgenden. Die erste Grenze, die ich beliebig setze, steht schon im Widerspruch mit jeder untheilbaren quantitativen Bestimmtheit. Wenn ich also die quantitative Theilbarkeit nicht vollständig und nach allen ihren wesentlichen Momenten bei'm Körper gelten lasse, habe ich überhaupt kein Recht, diesen Begriff auf den Körper anzuwenden. Was nicht theilbar in's Unendliche ist, ist dem Begriffe nach überhaupt nicht theilbar.

Stützen wir uns bei der Annahme von Atomen auf die Erfahrung, so macht zunächst — wenn wir überhaupt Atome nothwendig gebrauchen — das eine Moment, nämlich ihre ungeheure Kleinheit, keine weitere Schwierigkeit. Man beruft sich einfach auf die Unmöglichkeit, untheilbare Elemente sinnlich aufzuweisen. Die Untheilbarkeit der Atome erhält aber damit eine relative Bedeutug. Sie ist nämlich nun keine begrifflich nothwendige mehr, sondern nur factische. Da die Atome eine Größe haben, sind wir genöthigt, ihre Theilbarkeit als möglich zu denken, allein diese Möglichkeit wird factisch nicht ausgeführt. Wir drücken uns also etwa so aus: „Die Theilchen der Atome werden durch eine solche Kraft zusammen gehalten, um allen Kräften, welche etwa auf unserer Erde auf sie einwirken können, zu widerstehen." (Fechner, Biot). Die Untheilbarkeit liegt nun sogleich in dem Worte Atom. Schon dadurch scheint diese Eigenschaft ganz unaufgebbar. Geben wir sie auf, so scheint es, haben wir gar kein Recht mehr von Atomen zu reden. Trotzdem kann die Frage entstehen, ob diese Untheilbarkeit der Atome für die ganze Anschauung ein schlechthin unentbehrliches Moment ist. Fechner drückt sich in seiner Atomistik hierüber so aus: „Die

letzten Atome sind entweder an sich unzertrennbar oder es sind wenigstens im Bereiche der Physik und Chemie keine Mittel gegeben sie zu zertrennen, und liegen keine Gründe vor, eine je eintretende Zerstörung oder Verflüchtigung derselben anzunehmen." Wenn wir die Atome nur darum für untheilbar halten, weil in dem Lauf der Natur sich keine für ihre Zertheilung ausreichende Gewalt findet, so hat es natürlich keine Schwierigkeit, eine solche Gewalt sich hypothetisch auszudenken. Fände sich also irgend eine Erfahrung, welche auf eine stattgefundene Zerstückelung von Atomen hinwiese, — die Hypothese würde sogleich bereit seyn, auch dieser Erfahrung zu folgen. Es bliebe dabei immer noch übrig, diese Zersplitterung für einen höchst seltenen Fall, für eine Ausnahme von der Regel anzusehen. Vorläufig halten wir daran fest: Die Festigkeit der Atome ist wenn auch relativ, doch immer so energisch, daß der gewöhnliche Lauf der Natur ihr nichts anhaben kann. Nach den weiteren Ursachen dieser Festigkeit braucht die empirische Atomistik nicht zu fragen. So unzweifelhaft sie aber auch ein Recht zu dieser Resignation hat, gewöhnlich fragt sie doch danach. Durch die Annahme einer Cohäsionskraft die Festigkeit der Atome zu erklären, ist zu offenbar eine Tautologie, als daß es lohnte darüber ein Wort zu verlieren. Es macht sich aber noch eine andere Ansicht geltend. Schon Gassendi setzt den Grund der Untheilbarkeit der Atome einfach darin, daß sie ohne leere Zwischenräume schlechthin continuirlich den Raum erfüllen. Auch Fechner sucht in der dynamischen Vorstellung, daß ein Körper ohne leeren Zwischenraum zerbrechen könnte, einen Widerspruch nachzuweisen. Die atomistische Vorstellung allein soll dies Zerbrechen erklären können. Das Zerbrechen ist nur eine Verminderung der anziehenden Kraft zwischen den Atomen; in ihm geschieht also nichts anderes, als die schon getrennten Atome werden noch weiter, bis zur Sichtbarkeit, getrennt. Offenbar erscheint bei dieser Betrachtung die Festigkeit der Atome als eine Consequenz ihrer continuirlichen Raumerfüllung. Damit hört aber auch diese Festigkeit auf, eine relative zu seyn; sie wird nothwendig absolut. Was nicht schon

getrennt ist, kann auch nicht getrennt werden. Vor Allem zeigt sich nun aber hier, wie die Festigkeit, welche zunächst eine Eigenschaft der Atome seyn sollte, durch welche sie sich vom Raume unterscheiden, schließlich zurückgeführt wird auf eine Eigenschaft, welche sie mit dem Raume gemein haben, nämlich auf ihre Continuität. Auch den Raum können wir in objectiver Weise nicht theilen. Wir können wohl im Gedanken Flächen in ihn hineinlegen; aber wenn wir auch die so begrenzten Raumtheile auseinander schieben, es bleibt immer wieder Raum dazwischen. Die Atome sind nur der materielle Raum, d. h. materielle Continuität. Damit ist aber „materiell" im Grunde nicht mehr als ein Wort, das die Atome vom Raume unterscheiden soll, diesen Unterschied aber vollkommen unbestimmt läßt.

Die Erscheinung, auf welche sich die Atomistik vor Allem beruft, um die nothwendige Existenz von leeren Zwischenräumen zu beweisen, ist die Verdünnung und Verdichtung der Körper. Denken wir uns diese ohne leere Räume vor sich gehend, so würden bei der Verdichtung zwei materielle Theile, die zunächst räumlich neben einander existirten, zusammenfallen. Damit wäre also eine Durchdringlichkeit der Materie gesetzt. Die Materie ist aber wesentlich undurchdringlich. Was versteht man unter Undurchdringlichkeit und warum ist die Materie undurchdringlich?

Indem Cartesius Materie und Raum dem Wesen nach identificirt, so führt er die Undurchdringlichkeit gar nicht als ein besonderes Prädicat der Materie auf. Vielmehr ist es die Ausdehnung allein, welche das Wesen der Materie vollständig ausdrückt. Natürlich kann es dem Cartesius nicht einfallen, die Undurchdringlichkeit der Materie zu leugnen. Die Theile derselben liegen eben so wie die Raumtheile immer außer einander. Die Mathematik denkt aber den Raum ohne Materie. Mit dem Begriffe des Raumes scheint so die Materie gar nicht nothwendig gesetzt. Eben die Eigenschaft, welche die Materie wesentlich vom Raume unterscheidet, ist die Undurchdringlichkeit. In den Raum als solchen, in den leeren Raum kann die Materie ein-

dringen; ist der Raum aber von der Materie erfüllt, so ist das Eindringen einer zweiten Materie schlechthin unmöglich. Carte-sius würde hiergegen geltend machen: der bloße mathematische Raum ist eben nur meine Vorstellung, mein Gedanke vom Raume; der wirkliche, objective Raum ist dagegen der volle, materielle Raum. Darum giebt es nach Carteſius auch keine besondere Weise, den Raum zu erfüllen, keine verschiedene Dichtigkeit oder vielmehr überhaupt keine Dichtigkeit.

Die Erscheinungen, auf die man hinweist, um die Undurchdringlichkeit zu erläutern, sind gewöhnlich die aller naheliegendsten*). Sie kommen im Wesentlichen darauf hinaus, daß wir nicht mit dem Kopf durch die Wand fahren können, ohne einen Wiederstand zu fühlen, und daß wir nicht im Stande sind, an derselben Stelle, wo ein Körper liegt, noch einen andern hinzulegen, d. h. die Undurchdringlichkeit wird in einer Weise eingeführt, daß es als baare Verrücktheit erscheinen muß, sie zu leugnen. Im Grunde sieht man die Undurchdringlichkeit für etwas sich ganz von selbst Verstehendes an und darum steht man nicht an, sie in der leichtsinnigsten Weise zu behandeln. Oft wird dann auch von den Empirikern selbst behauptet, sie erhelle sogleich aus dem logischen Gesetze der Identität, nach welchem jedes Ding nur sich selbst gleich sey. Entschieden ist der Ausdruck, daß bei der Verdichtung eines Körpers ohne leere Zwischenräume zwei materielle Theile in einem und demselben Raume existiren müßten, falsch oder wenigstens unvollständig. Jene materiellen Theile nämlich bleiben bei dem Ineinanderfallen nicht dieselben; sie verändern sich vielmehr beide, indem sie zu einem dichteren Körper werden. Durchdringlichkeit ist also — wir sprechen hier nur von der Verdichtung — nichts Anderes als Veränderung der specifischen Dichtigkeit. Wenn ich jede Verdichtung ohne fortfallende leere Zwischenräume ohne Weiteres für unmöglich halte, so schwebt mir immer der Körper vor, wie er nichts weiter ist als die einfache,

*) S. Biot v. Fechner, Th. 1. S. 7.

nicht specifische Raumerfüllung. Fällt der Körper seinem Wesen nach mit der räumlichen Ausdehnung zusammen, so versteht sich die Undurchdringlichkeit freilich von selbst. Wenn ich dagegen die Materie dem Begriffe nach vom Raume trenne, ja die Existenz des leeren Raumes behaupte, so hört eben durch diesen Unterschied vom Raume die Materie auf, ihrem Wesen nach nur das einfache Nebeneinander ihrer Theile zu seyn; die Undurchdringlichkeit versteht sich nicht mehr von selbst.

Undurchdringlich ist ein negatives Prädicat. Die Atomistik wird kein positives dafür an die Stelle setzen, weil nämlich für die von ihr behauptete Undurchdringlichkeit nur der Raum das positive Prädicat ist, diesen aber die Atomistik als leer, als durchdringlich neben die Materie stellt. Das wirklich positive Prädicat der Undurchdringlichkeit ist entschieden die Dichtigkeit; — mit ihr wird aber gerade die Undurchdringlichkeit zweifelhaft.

Die Atomisten werden nicht leicht behaupten, daß die Atome verschieden dicht seyen; es mag aber auch diese Meinung ihre Vertreter finden. Man wird dann wenigstens festhalten, daß die Atome diese verschiedene Dichtigkeit stets beibehalten, sich also nie für sich verdichten oder verdünnen. Auch bei dieser Annahme ist die Undurchdringlichkeit dem Principe nach aufgehoben und man hat keinen Grund mehr, die Verdichtung der Atome a priori für unmöglich zu halten. Die verschieden dichten Atome verhalten sich, da sie weiter keine Qualitäten haben, wie dünnere und dichtere Luft zu einander; d. h. das eine Atom hat in demselben Raume mehr Materie als das andere. Gewöhnlich giebt die Atomistik den Atomen eine gleiche Dichtigkeit, so daß also ihr Gewicht mit ihrer Größe in gleichem Verhältniß steht. Indem hiermit ein Maß für ihre Dichtigkeit fortfällt, auch eine Verdichtung der Atome selbst unmöglich seyn soll, so kann man auch sagen: die Atome sind absolut dicht. Aehnlich wie bei der Untheilbarkeit der Atome die begriffliche Möglichkeit der Theilung immer im Hintergrunde stehen blieb, so können wir, wir mögen die Atome als gleich dicht oder absolut dicht bezeichnen, nie die

Möglichkeit von verschiedenen Graden der Dichtigkeit aus unserer Vorstellung loswerden. Dies hat seinen Grund wesentlich in dem Unterschied der Undurchdringlichkeit vom Raume. Denken wir uns einen Körper ohne leere Räume immer dünner werden, so nähert er sich offenbar dem leeren Raume, ohne diesen zu erreichen. Der noch so dünne Körper nimmt wenigstens mit dem Raume das vor, was der dichte Körper mit dem dünneren vornimmt; er faßt auseinanderliegende Raumtheile in einen Punct zusammen; er ist, um es so auszudrücken, Verdichtung des Raumes. Die Möglichkeit von verschiedenen Graden dieser Verdichtung liegt unmittelbar in der quantitativen Ausdehnung des Raumes selbst. So wenig wir die bestimmte Ausdehnung als untheilbar fassen können, ebensowenig können wir die intensive Größe ohne graduelle Unterschiede fassen. Die Atomistik müßte daher in analoger Weise auch hier sagen: die Atome können als dicht — d. h. als intensive Größen, dem Begriffe nach dichter und dünner werden, allein es ist keine Gewalt der Natur da, die diese begriffliche Möglichkeit verwirklichte.

Die Atomistik stellt diese Behauptung nicht auf, weil sie die Verdichtung und Verdünnung ohne leere Zwischenräume für etwas Unmögliches ansieht. Und hierzu treibt sie nicht die Erfahrung, sondern die Voraussetzung, daß die Materie schlechthin undurchdringlich sey. Auf diese Voraussetzung gestützt ist die Verdünnung und Verdichtung, welche Cartesius ebenfalls auf Bewegungen zurückführte, die Erscheinung, von welcher vor Allem auf die Existenz von leeren Zwischenräumen geschlossen wird.

Für den Begriff der Atomistik von besonderer Wichtigkeit ist es auch hier wieder, daß die sich von selbst verstehende Undurchdringlichkeit, obwohl sie die die Atome von dem Raum unterscheidende Eigenschaft seyn soll, doch im Grunde nur die Räumlichkeit der Atome selbst ist. Wenn die Atome in das Nebeneinander aufgehen, können sie nie ineinander seyn. Sie sind nichts Anderes als das materielle Nebeneinanderseyn und darum undurchdringlich. Auch dieses Wort läßt also den Unterschied der Atome vom Raume ganz unbestimmt.

Die neuere Atomistik denkt sich die Atome mit Kräften ausgestattet. Ohne diese Kräfte vermag sie die Erscheinungen nicht aus der atomistischen Hypothese zu erklären. Die einzigen Kräfte, welche sie statuirt, sind Anziehung und Abstoßung. In der Vertheilung dieser Kräfte an die Atome sind die Atomisten uneinig. Ein Theil der Atome ziehen sich gegenseitig an — die ponderablen; ob sie sich auch abstoßen, bleibt zweifelhaft. Ein anderer Theil der Atome, die imponderablen, stoßen sich ab; ob sie sich auch anziehen, ist ungewiß. Ebenso ungewiß ist es, wie die wägbaren und unwägbaren Atome sich zu einander verhalten. Die Hypothese ist nach dieser Seite hin eine sehr elastische; der Eine hat diese, der Andere jene Ansicht. Einige versuchen auch, alle Kräfte auf anziehende zurückzuführen. Ebenso ist auch das Gesetz der Anziehung und Abstoßung unbestimmt. Als äußerste Vereinfachung erscheint hier wieder der Versuch, alle Bewegungen dem Gravitationsgesetz unterzuordnen.

Durch diese Ausstattung mit Kräften tritt das Räthsel in leibhaftiger Gestalt in die Atomenwelt ein. Da die Kräfte den Atomen ganz äußerlich sind, so steht es mir natürlich frei, dem einen Atome — nach dem Bedürfnisse — anziehende, dem andern abstoßende Kräfte zuzutheilen, oder auch beide in Einem Atom zu vereinigen. Auch kann ich mir diese Anziehung in verschiedener Stärke denken, ja bestimmte Atome zu andern — wie viele Chemiker es thun — in eine ganz eigenthümliche, specifische Beziehung setzen. Daß die Atome überhaupt Kräfte haben, ist eine so undenkbare Sache, daß wenn ich dieses erste Wunder einmal ruhig hinnehme, ich auch kein Bedenken zu tragen brauche, die Atome sich am Tage anziehen und in der Nacht abstoßen zu lassen, sobald nur die Erscheinungen auf eine solche Annahme hinführten.

Trotz dieser Räthsel und Wunder — ja zum Theil eben wegen derselben — behält die atomistische Hypothese eine anschauliche Bestimmtheit, welche dem ungeübten Denken imponirt und den Schein der Klarheit hervorbringt. Fechner rühmt unaufhörlich diese Klarheit und Anschaulichkeit der Atomistik,

Czolbe — der übrigens auch darin seine philosophische Tendenz zeigt, daß er die Anziehungskraft mit dem Wesen der Atome in innere Beziehung zu setzen versucht — steht in der plastischen Anschaulichkeit des sensualistischen Denkens vor Allem den Beweis für dessen objective Wahrheit. Man kann die Atome in allen ihren Stellungen, die sie gegenander haben können — natürlich in vergrößertem Maßstabe — hinzeichnen. Freilich sind die Atome die qualitätslose Materie und in dieser ihrer abstracten Natur nur Objecte für das abstrahirende Denken. Sie sind weder Dinte, noch Kreide, auch haben sie keine Farbe; allein doch immer eine bestimmte Ausdehnung und Gestalt. Wo ein leerer Raum seyn soll, lasse ich das Papier unbemalt. Ich gehe in dieser Malerei so weit, daß ich selbst den Proceß, durch welchen das Sehen vermittelt ist, als Object des Sehens zu zeichnen verstehe. Auch die Atome, durch deren Schwingung ein Körper durchsichtig wird, werden dadurch zum Gegenstande des Sehens. Schon Kant macht auf diese Anschaulichkeit der Atomistik als auf einen Vorzug gegen seine dynamische Ansicht aufmerksam. Allerdings könnte ich auf den Gedanken kommen, die verschiedenen Grade der Dichtigkeit durch die verschiedene Intensität der Farbe zu bezeichnen (wie es z. B. Müller in seiner Physik thut, um die Verdichtung und Verdünnung der Luft bei der Fortpflanzung des Schalls klar zu machen). Die Atomistik geht aber weiter; sie giebt in ihrer Zeichnung eine Erklärung der specifischen Dichtigkeitsgrade. Nicht hinzeichnen zwar kann ich die Untheilbarkeit der Atome; ebensowenig ihre anziehenden und abstoßenden Kräfte. Das Erstere indeß kann ich leicht bevorworten. Ich kann sagen, wie sich die Atome hier dem Auge präsentiren, so bleiben sie auf ewige Zeiten. Das Zweite deute ich einfach dadurch an, daß ich in die anziehenden Atome ein A setze, in die abstoßenden ein R u. d. An den Atomen selbst darf ich keinen Unterschied anbringen, um ihre verschiedene Kräftigkeit dem Auge klar zu machen. Denn die anziehenden Atome sind ihrer inneren Beschaffenheit nach ganz dasselbe was die abstoßenden. Daß sich dieser Unterschied nicht für das Auge markirt, daran bin ich also

nicht Schuld, sondern die Atome selbst. Ich darf doch immer behaupten, daß meine Zeichnung im Wesentlichen Das enthält, was sich mir darstellen würde, wenn ich durch ein Mikroskop, welches durch seine Stärke die Atome sichtbar machte, die Körper betrachtete. Die atomistische Theorie des Sehens bleibt dabei bei Seite liegen; sonst entständen, wie schon bemerkt, für die Anschaulichkeit noch weitere Bedenken. Durch einen leeren Raum, meint man zwar, könnte man am vollständigsten durchsehen; nach der Theorie ist aber der Raum nur durchsichtig durch den in ihm schwingenden Aether. Daß ich die ponderabeln Atome einmal zu sehen bekomme, diese Hoffnung ist von den Atomisten ausdrücklich ausgesprochen. Auf die Hoffnung, der Aetheratome ansichtig zu werden, muß ich entschieden resigniren.

Mag aber auch immerhin die Atomistik manche nicht anschauliche Elemente in sich enthalten, versteht sie es nicht, die Erscheinungen so vollständig, wie keine andere Theorie, zu erklären? — Wem — besonders durch die Anschaulichkeit verführt — die Atome wie Klarheit vorkommen, wird an den atomistischen Erklärungen seine Freude haben. Wer aber in den Atomen die leibhaftige Welt der Wunder und Räthsel sieht, wird in diesen Erklärungen nur den anschaulichen Beweis finden, daß im Grunde alle Erscheinungen gleich wunderbar und gleich räthselhaft sind. Allerdings könnte dies auch eine Vorbereitung zur wirklichen Klarheit seyn. Dadurch, daß ich alle Räthsel in die Principien verschiebe, vereinfache ich die Aufgaben. Gelingt es mir, das allgemeine Räthsel zu lösen, so sind damit alle besondern auch gelöst.

Wie ist denn aber diese Erklärung beschaffen? Wir haben schon vorher gesehen, wie besonders in Bezug auf die anziehenden und abstoßenden Kräfte und ihre Vertheilung vielfache differente Ansichten unter den Atomisten herrschen. Bei der Durchführung der atomistischen Theorie tritt dies in einer so ausgedehnten Weise hervor, daß die anschauliche Klarheit der Atomistik in die anschaulichste Trübheit verwandelt wird. Nehmen wir z. B. die Unterschiede des Festen, Flüssigen, Luftartigen —

es werden so ziemlich gerade ebensoviel verschiedene atomistische Erklärungen darüber da seyn, als überhaupt Erklärungen existiren. Der Eine versucht es so, der Andere so; und wenn es so aussieht, als wäre die Sache auf's Klare gebracht, so brauchen wir nur einen Schritt weiter zu gehen, und die glücklich erklärte Erscheinung mit anderen, mit denen sie factisch in constantem Zusammenhange steht, in Beziehung zu setzen, so kommen die ungelösten Räthsel von allen Seiten zu Tage. Eben diese Unmöglichkeit einer bestimmten Durchführung — sicherlich nicht die allgemeine Scheu vor der Philosophie, wie Fechner meint — ist es, wodurch die empirischen Naturforscher an der weiteren Entwicklung der Atomistik das Interesse verloren haben. Sie gebrauchen sie als eine besonders für die mathematische Behandlung passende Formel; Ernst machen sie nicht damit. Sie suchen die Gesetze der Erscheinungen; die Frage nach dem Wesen kümmert sie sehr wenig.

Für denjenigen, welcher aus der Atomistik Ernst macht, wird natürlich die Frage von Wichtigkeit: hat nicht die Atomistik wenigstens einen sichern Kern, auf welchen sie weiter bauen, oder wodurch sie Basis für philosophische Untersuchungen bilden kann? Fechner sucht diese Frage zu beantworten. Er führt in verschiedener Rangordnung besondere Gründe auf, aus denen die atomistische Getheiltheit der Materie als eine unleugbare Thatsache folgen soll.

Es sind diese Gründe sehr vielfach besprochen: wir heben daher nur diejenigen hervor, auf welche Fechner selbst das größte Gewicht legt. Der erste schlagendste Grund für die Existenz der Atome ist entnommen aus der physikalischen Theorie vom Lichte. Die Undulationshypothese vermag die Farbenzerstreuung nur zu erklären, wenn sie das Entferntseyn der Aethertheilchen von einander ausdrücklich in Rechnung bringt. Wir wollen hier ganz davon absehen, ob nicht, wenn wir uns ganz auf den Standpunct dieser Hypothese selbst stellen, jene mathematisch nothwendige Annahme eine Fassung zuläßt, durch welche dieser Grund seinen besonderen Werth verliert; die Hauptsache ist, daß die

ganze Existenz des Aethers nicht im Entferntesten als eine Thatsache behandelt werden kann, auf welche ohne weitere Umstände sich ein Beweis für die Existenz der Atome stützen ließe. Mag es immerhin der Vibrationshypothese gelungen seyn, die Lichterscheinungen zum großen Theil auf mögliche Modificationen ihrer allgemeinen Annahme zurückzuführen, — so bald nach der physischen Existenz des Aethers gefragt wird, thun sich von allen Seiten Schwierigkeiten auf, für die man für jetzt kaum den Schein einer hypothetischen Lösung hat. Vor Allem beziehen sich diese auf das Verhältniß des Aethers zur ponderabeln Materie. Wie es möglich ist, daß der Aether in Bewegung gesetzt werden kann und zwar in die Bewegung, die wir gerade gebrauchen, in transversale Schwingungen, welche eine Vielheit von Wellenlängen in sich umfaßt, wie er incoercibel und doch auch wieder comprimirbar ist, wodurch bei diesen verschiedenen Zuständen der geforderte Grad der Elasticität bedingt ist u. s. w., alles dies sind Fragen, auf die sich die Theorie für jetzt wenig einläßt, weil sie der ganzen Hypothese mehr eine mathematische Bedeutung giebt. Urgiren wir die physische Existenz des Aethers, so müssen wir dessen bestimmte physische Eigenschaften und ihr Verhältniß zu denen der ponderablen Materie vollständig in's Auge fassen: dann erscheint aber auch der Aether als eine so offenbare Monstrosität, daß es allerdings das Gerathenste ist, diese ganze Untersuchung als eine practisch indifferente bei Seite zu schieben. Wenn trotz dieser Schwierigkeiten die Hypothese eine Menge von Erscheinungen in Zusammenhang bringt, so entsteht für denjenigen, welcher sie doch verwirft, die weitere Aufgabe, eben für dieses Zusammenstimmen der Hypothese mit den Erscheinungen die Gründe aufzusuchen. Von der anderen Seite sind aber auch mit jedem Schritte, welcher in der Durchführung der Hypothese gelungen ist, jene hervorgehobenen Schwierigkeiten größer geworden; wir haben den Aether — eben so wie die ponderable Materie — immer genauer kennen gelernt, wir haben die Gesetze der Bewegung auf ihn anwendbar gefunden, wissen zu sagen, wie er sich bewegen muß, um die bestimmten Erscheinungen

hervorzubringen; allein die physikalischen Bedingungen dieser Bewegung sind uns noch nicht um ein Haar begreiflicher geworden. Ganz unabsehbar werden nun aber die Schwierigkeiten, wenn wir zu dem Lichtäther die anderen imponderablen Materien hinzunehmen und nach ihrem mechanischen Verhältniß zu einander fragen. Der Versuch, diese verschiedenen Imponderabilien auf einen Aether zurückzuführen, ist für jetzt nur das Bekenntniß, daß die besonderen Hypothesen, durch welche wir das Licht, die Wärme, den Magnetismus, die Electricität erklären, noch einer sehr wesentlichen Umgestaltung bedürfen, um den Erscheinungen zu entsprechen. An diesen Versuch knüpft sich nun aber immer wieder der noch weiter greifende an, auch den Unterschied zwischen imponderabler und ponderabler Materie aufzuheben, und zwar entsteht dieser Versuch mitten aus der physikalischen Atomistik heraus. Ihm gegenüber verliert nun aber der von Fechner vor Allem accentuirte Grund für die Existenz von Atomen offenbar den einfachen Sinn, den er zunächst zu haben scheint; er kann in dieser Gestalt, wo er sich auf die Annahme eines neben der ponderablen Materie existirenden Aethers stützt, gar nicht ohne sehr wesentliche Modificationen gebraucht werden. Fechner selbst gehört unter diejenigen, welche den Unterschied der ponderablen und imponderablen Materie auf ein allgemeines Gesetz zurückzuführen suchen. Hätte er diesen Gedanken unmittelbar dem ersten Grunde für die Atomistik hinzugefügt — so hätte er der Atomistik damit freilich keinen Dienst gethan; das Einfache, Imposante dieses Grundes wäre verloren gegangen.

Ein weiterer imposanter Grund für die Atomistik liegt in den Erscheinungen der Isomerie. In Bezug hierauf wäre aber zunächst im Allgemeinen hervorzuheben, daß die Chemie in dem Beweise für die physikalische Atomistik eine sehr zweideutige Rolle spielt. Was sie mit der einen Hand bietet, nimmt sie mit der andern wieder zurück. Sie hat die atomistische Anschauung vor Allem unterstützt durch die Lehre von den Atomgewichten. Dagegen ist die sogenannte Wahlverwandtschaft für

die Atomistik eine so widerwärtige Erscheinung, daß Chemiker und Physiker gewöhnlich eine specifisch verschiedene Atomistik lehren. Es wäre sehr leicht, gerade von der Chemie aus der Atomistik die größten Schwierigkeiten zu bereiten. Wenn es darauf ankommt, der Atomistik Anhänger zu verschaffen, so ist es ganz in der Ordnung, die Erscheinungen der Isomerie in den Vordergrund zu stellen. Zwei Substanzen, obwohl sie qualitativ und quantitativ aus denselben elementaren Stoffen bestehen, haben doch sehr verschiedene Eigenschaften. Sie sind dem Inhalte, der Materie nach dasselbe — woraus soll anders ihr Unterschied entspringen, als aus verschiedenem Arrangement der in ihnen enthaltenen Atome? Gehen wir nun aber einen Schritt weiter und fragen, ob denn diese Annahme ausreicht, die verschiedenen Eigenschaften selbst, welche die chemisch identischen Stoffe haben, irgend wie erklärlich zu machen, so sind wir mit unserer atomistischen Weisheit bereits zu Ende. Um so mehr, jemehr wir die Gestalt der atomistischen Lehre festhalten, welche sie innerhalb der Physik gewonnen hat. Wer von der Ansicht ausgeht, daß der chemische Proceß alle anderen Processe absolut beherrscht, also die ganze innere Structur des Körpers, seine Cohäsion, specifische Dichtigkeit u. s. w. schlechthin bestimmt, kann unter Anderm an der Erscheinung der Isomerie eines Besseren belehrt werden. Auch wird derjenige, welcher sich den chemischen Proceß wie alle andern durchaus anschaulich machen will, die Unterschiede, welche der Körper zeigt, wie discrete Theile atomistisch neben einander stellen; für die physikalische Atomistik aber, welche diese discreten Theile von aller specifischen Bestimmtheit entkleidet, keine andern Gesetze als nur die der äußerlichen Bewegung gelten läßt, sind die Erscheinungen der Isomerie ihrer näheren thatsächlichen Bestimmung nach vorläufig Räthsel, welche mit demselben Recht den Zweifel an der Atomistik erwecken können, als sie die Vorstellungsweise derselben im Allgemeinen unterstützen.

Schon in den besonderen Gründen, welche Fechner für die Atomistik aufführt, liegt der Hauptaccent auf der atomistischen Ge-

theiltheit der Materie im Allgemeinen, ohne daß auf die weitere physikalische Beschaffenheit der Atome eingegangen würde. Hieran reihen sich dann die weiteren Reflexionen, durch welche Fechner der atomistischen Anschauungsweise Eingang zu verschaffen sucht, und welche Elemente in die Atomistik hineintragen, durch die ihr specifischer Charakter wesentlich verschoben wird. Fechner weist wiederholt auf die atomistische Disposition der Weltkörper hin, um die atomistische Anschauung zu erläutern. Ebenso ist der individuelle Geist atomistisch disponirt, indem die einzelnen geistigen Individuen nicht eine unterschiedslose continuirliche Masse bilden. Nicht minder der Organismus, denn er besteht aus verschiedenen Gliedern, und diese wieder aus bestimmt discreten Theilen, welche theilweise schon für das bewaffnete Auge sich in Zellen auflösen, welche ebenfalls wieder ihre eigenthümlichen Unterschiede haben. Eine ähnliche Getheiltheit können wir in den unorganischen Körpern bis zu einem bestimmten Grade hin als Thatsache nachweisen, oder müssen mit Nothwendigkeit aus den Erscheinungen auf eine solche schließen. Eben diese Gliederung, diese Discretion verfolgt die Atomistik über die unleugbare, sinnliche Nachweisbarkeit hinaus bis zu ihren letzten Elementen hin, die nicht mehr sinnlich nachweisbar sind. Auf jene unleugbare atomistische Disposition der ganzen Wirklichkeit stützt sie sich vor Allem, um die unsichtbare und darum hypothetische Getheiltheit der Materie zu beweisen. Und eben darin, daß sie von dieser Thatsache ausgeht, diese nie aus den Augen verläßt, von dem Offenbaren auf das Wahrscheinliche schließt und so alles Wirkliche Einem im Großen gesichterten Gesetze unterzuordnen sucht, soll eine viel zwingendere Gewalt der atomistischen Anschauung liegen als in allen einzelnen Gründen.

Zunächst kann es ja keinem Menschen in den Sinn kommen, diese factische sogenannte atomistische Disposition der Welt in Zweifel zu stellen. Thatsächlich sondern sich einzelne Theile der Natur mit mehr oder weniger Bestimmtheit von ihrer Umgebung ab und nehmen damit eine größere oder geringere, aber keine absolute Selbstständigkeit in Anspruch. Planeten hat

freilich noch Niemand zerſpringen ſehen, die atomiſtiſche Anſchauung wird aber am wenigſten Anſtand nehmen, die Aſteroiden aus einer ſolchen Zerſprengung eines Weltkörpers entſtanden zu denken. Wie weit die factiſche Getheiltheit der materiellen Welt hinabreicht, können wir ſo ohne Weiteres nicht beſtimmen. Daß ſie weiter reicht, als unſere Augen ſie beobachten können, ſehen wir ſchon im Mikroskop. Daß ſie ganz in's Unſichtbare ſich erſtreckt, muß natürlich der Vermuthung offen ſtehen.

Indem Fechner ſchon denjenigen, welcher jene factiſche atomiſtiſche Dispoſition und die weitere hypothetiſche Erſtreckung derſelben bis in's Unſichtbare anerkennt, einen Atomiſten nennt, ſo operirt er gegen einen geſpenſtiſchen Gegner, gegen den er einen ſehr leichten Sieg hat. Er nennt denſelben meiſt einen Dynamiker, auch wohl einen Philoſophen, und legt dieſem die tolle Einbildung unter, daß Alles in der Welt nur ein continuirlicher, d. h. identiſcher, in ſich geſtaltloſer Schlamm ſey. Nicht über die Thatſache der ſogenannten atomiſtiſchen Dispoſition kann ein Zweifel entſtehen; wohl aber über die Proceſſe, durch welche die relative Selbſtſtändigkeit der einzelnen individuellen Geſtalten bedingt iſt. Verſtehen wir unter Atomiſtik die Theorie, welche ſich bisher ſelbſt mit dieſem Namen bezeichnet hat, ſo iſt es für dieſe charakteriſtiſch, daß ſie alle jene individuellen atomen Geſtalten der Natur für nichts Anderes gelten läßt, als für rein *mechaniſche* Combinationen von untheilbaren Körpern, die ſich nur in ihrer Größe, vielleicht auch in ihrer Geſtalt und nach ihren anziehenden und abſtoßenden Kräften unterſcheiden. Die Atomiſtik iſt alſo über die Bedeutung der factiſchen Discretion in der Natur, wie über ihre Grenzen und über ihre letzten Elemente nicht weiter im Zweifel.

Schon der Name Atomiſtik kann zwar Veranlaſſung ſeyn, daß wir ihr die Tendenz unterlegen, die Individualität in einem anderen und höheren Sinne zum Princip zu machen. Der alten griechiſchen Atomiſtik dieſe Tendenz zu vindiciren, hat man vielleicht ein Recht. Die neuere Atomiſtik dagegen iſt durchgängig mit einer ſolchen Anſchauung in die entſchiedenſte Oppoſition getreten.

Wenn Fechner die atomistische Disposition der ganzen natürlichen und geistigen Wirklichkeit den Unvorsichtigen als eine Lockspeise vorhält, so mag er selbst für die wirkliche Individualität ein Interesse haben. Daß die physikalische Atomistik dies Interesse unterstütze und zur Anerkennung bringe, bleibt doch eine Illusion. Denn für sie sind die Atome die einzigen Individuen; jede andere Individualität zehren sie in sich auf. Krystalle, Zellen, Pflanzen, Thiere u. s. w. sind nicht bloß darum endliche Individuen, weil sie in der Zeit entstehen und vergehen, sondern schon während ihrer Existenz kommt ihnen kein eigenthümliches Princip, kein specifisches Gesetz zu. Sie sind in jedem Momente Produkte, Resultanten jener schlechthin unveränderlichen, für sich bestehenden, wahrhaft wirklichen Individuen. Was aber von besonderer Wichtigkeit ist: die Atome sind nicht bloß schlechthin unveränderliche Individuen, sondern diese Tapferkeit wird ihnen unendlich leicht gemacht.

Die Planeten bewahren ihre Individualität nur durch die rapideste Bewegung. Mögen sie diese auch durch den Stoß erhalten haben; ihre Trägheit hat daran doch einen sichern Fond. Die lebendigen Individuen sind in ununterbrochener innerer Veränderung begriffen. Sie umfassen eine Mannigfaltigkeit von Unterschieden, und bewahren ihre Selbstständigkeit den äußern Mächten gegenüber nur indem sie ihre Glieder in fortwährender harmonischer Beziehung zu einander erhalten. Die Atome dagegen sind ohne Proceß und ohne innere Unterschiede doch vor allem Untergange geschützt. Sie sind einmal die privilegirten Wunder der Welt, welche wir mit nichts Anderm vergleichen dürfen.

Wie es mit der Festigkeit der Atome bestellt ist, haben wir früher gesehen. Den Atomen drohen aber außer der Möglichkeit, zertheilt zu werden, noch andere Gefahren. Schon die alte Atomistik, obwohl sie keine anziehenden Kräfte gelten ließ, kam in Verlegenheit, wie die Atome von einander entfernt zu halten seyen. Der leere Raum hat keine trennende Kraft. Er ist das Nachgiebigste, das schlechthin Widerstandslose. Die Atome stoßen fortwährend auf einander und berühren sich. Indem nun

nach Gassendi's Ansicht die Atome nur darum schlechthin fest und untheilbar sind, weil sie ohne leere Zwischenräume den Raum continuirlich erfüllen, so ist, wenn sie mit ihren Oberflächen aneinander gerathen, gar nicht abzusehen, wie sie von einander loskommen sollen. Sie machen für alle Ewigkeit Ein Atom aus und der Schein ihres Fürsichseyns ist vernichtet. Auch die verschiedene Gestalt kann die Atome höchstens davor schützen, an allen Puncten von ihren Genossen angegriffen zu werden; allein es reicht schon ein Punct der Berührung hin, um zwei Atome unzertrennlich aneinander zu knüpfen. Vor dem Zertheiltwerden sind die Atome durch ihre unendliche Festigkeit geschützt; an dem Zusammenhang mit andern gehen sie zu Grunde. In der neueren Atomistik ist die Gefahr, daß die Atome zu einer unzertrennlichen Masse sich zusammenballen, noch größer, weil die Atome sich selbst einander anziehen. Läßt man, wie Fechner es thut, eine Zertheilung der Materie nur durch die schon bestehenden Zwischenräume zu, so sind die einander einmal berührenden Atome für immer verloren. Am einfachsten befreien wir die Atome von dieser Gefahr, wenn wir ihnen auch eine abßstoende Kraft mit auf den Weg geben; dann wehren sie sich selbst gegen einander. Sonst müssen wir bei dem Aether Hülfe suchen, welcher die ponderablen Atome mit einem schützenden Mantel umhüllt. Dabei kommt aber der Aether selbst in Gefahr, und die ponderablen Atome nicht minder. Wir können aber versuchen, eine Combination von anziehenden und abstoßenden Kräften uns auszudenken, durch welche die Atome durch die sie überall umgebenden Gefahren glücklich hindurchschlüpfen. Die hier eintretenden Verhältnisse zu übersehen, ist rein unmöglich. Eben dies hilft uns aus der Noth. Wir haben die Hoffnung, daß das Schicksal wohl gnädig mit den Atomen verfahren werde.

Wie sollen wir nun aber, wenn wir von den Atomen nichts wissen wollen, die letzten Elemente des körperlichen Seyns denken? Sollen wir bei den Gestalten stehen bleiben, die wir durch das Mikroskop entdecken? Oder müssen wir nicht noch weitere factische Theilungen, die ähnlich wie die sichtbaren eine

Selbstständigkeit in sich tragen, vermuthen? Ohne Zweifel ist diese Vermuthung in vollkommenem Rechte. Wollen wir, um diese Vermuthung näher zu bestimmen, nach der Analogie verfahren, so werden wir sagen müssen: Wie die individuellen Gestalten, von denen unsere Beobachtung ausgeht, entstehen und vergehen, so werden auch die letzten Elemente, die noch atomistisch disponirt sind, als einzelne, unmittelbar existirende keine ewige Dauer in Anspruch-nehmen können. Das Princip der Individualität ist ein ewiges, aber nicht die einzelnen Individuen. Mag also immerhin, wie die Zelle augenscheinlich in unterschiedene Elemente sich gliedert, auch der Zellenkern und die Zellenwand und die Zellenflüssigkeit noch weiter in Theile von verschiedener Form getheilt seyn. Diese Theile werden ebenso wie die Zelle entstehen und vergehen und nur einem inneren Proceß ihre Selbstständigkeit zu verdanken haben. Auch werden diese letzten discreten Elemente in verschiedenen Körpern verschieden gestaltet seyn. In der lebendigen Zelle also anders wie im Krystall, in diesem anders als in der Flüssigkeit, wenn überhaupt Erscheinungen sich finden, die auf eine solche innere Individualisirung derselben schließen lassen. Dabei ist aber nicht ausgeschlossen, daß nicht etwa bloß in kleinen, sondern auch in großen Massen Körper durch und durch ohne alle discrete Gliederung existiren.

Ob Fechner ein Recht hat, seine philosophische Atomenlehre mit diesem Prädicate philosophisch zu belegen, lassen wir für jetzt dahin gestellt seyn. Jedenfalls ist aber der Fortgang von der physikalischen Atomistik zu der sogenannten philosophischen durchaus unmotivirt. Stellen wir uns auf den Standpunct derer, welche die Atome als ausgedehnte Körper fassen, so mag es diesen immerhin nicht entgehen, daß die Atomenwelt vielfach eine räthselhafte Welt ist. Auch mag es ihnen etwas ganz Geläufiges seyn, von den Atomen in der Vorstellung bis zur Grenze der möglichen Theilung, also zu unausgedehnten Puncten fortzugehen; allein warum gerade dies die philosophische Atomistik

verlangt, warum sie eben diesen Fortgang für einen Act ansieht, welcher nothwendig erfolgt, wenn ich weiter und gründlicher über die Atome nachdenke, ist schlechthin nach Fechners Darstellung nicht einzusehen. Erst im zweiten Abschnitte der philosophischen Atomistik heißt es beiläufig: „Die Welt in letzter Instanz aus kleinen Kugeln bauen wollen, was Manche als den Schluß atomistischer Weisheit betrachtet haben, heißt ein Haus statt aus Steinen aus kleinen Häusern bauen wollen. Nun gar Tetraeder und Würfel dazu verwenden wollen, heißt zum Weltbau einen Kartenspielkasten nehmen.“ Seltsam! Der Philosophie scheint es so sehr angeboren, der Atomistik Unrecht zu thun, daß selbst Fechner, sobald er als Philosoph auftritt, in diese Unart verfällt. Offenbar ist jener Vergleich nicht ganz passend. Allein abgesehen hievon, so wird der Empiriker mit Recht es für etwas sehr Gleichgültiges ansehen, ob man sein Thun mit einem Kinderspiel vergleicht, oder ob Jemandem der Kartenspielkasten dabei einfällt; er frägt danach, wie sich die Sache in der empirisch gegebenen Natur verhält, und diesen Resultaten hat man sich zu fügen.

Das Verhältniß der physikalischen Atomistik zur philosophischen bleibt unbestimmt, so oft auch Fechner darauf zu sprechen kommt. Die Resultate der empirischen Physik sind in Bezug auf die letzten Elemente der Materie noch vielfach schwankend. Vor Allem vermag sie nicht zu entscheiden über die Gestalt und Größe der Atome. Soll nun — und so scheint es nach einigen Stellen in der Vorrede — die philosophische Atomistik eben an diese Unbestimmtheit anknüpfen und vorläufig die physikalische Atomistik suppliren durch eine Hypothese, welche die exacte Naturwissenschaft später einmal zu rechtfertigen — oder auch zu verwerfen — hätte? Nehmen wir aber auch an, die Physik käme zu dem Resultate, daß die letzten Elemente in der Natur eine bestimmte Größe und Gestalt hätten, welche durch Naturprocesse selbst nie aufgelöst und wieder getheilt würden; würde nicht das Bedürfniß des Denkens, zu einer absoluten einfachen Grenze fortzugehen, welches die philosophische Atomistik ur-

girt, auch bei jenem exacten Resultate sich geltend machen und das in der Natur nicht Getheilte immer weiter theilen bis zu einem letzten Untheilbaren hin? Auch diese Auffassung bleibt uns offen. Dann würde aber die philosophische Atomistik nicht bloß das empirisch Unbestimmte suppliren, sondern die Untersuchung in eine Region fortführen, in welcher die exacten Resultate nicht mehr schlechthin entscheidend sind.

Fechner hat die größte Theilnahme für die Noth, in welcher sich die Philosophie befinden soll. Er will ihr aus dieser Noth helfen, indem er nicht bloß an die Beobachtung überhaupt, sondern an die feststehenden Resultate der exacten Naturwissenschaft anknüpft. Von diesen Resultaten wird nun vorläufig für die Fundamente der neuen Naturphilosophie das eine gewaltige benutzt: die Materie ist atomistisch getheilt. Da nun aber die Natur dieser Atome unsicher, so nimmt dies Resultat unter der Hand die Wendung, daß die factische Theilung der Materie in relativ selbstständige Körperchen weiter reicht als wir durch das Mikroskop verfolgen können; d. h. das Resultat ist auch ohne exacte Forschungen ein sehr nahe liegender Gedanke, ein Gedanke, der besonders seit der Erfindung des Mikroskops in Jedermanns Munde war. Hierzu kommt nun, daß der Uebergang in die philosophische Naturbetrachtung sich nur an den einen Punkt: die Theilung bis zur letzten Grenze fortzuführen, anknüpft. Um aber diesen Gedanken in mir rege zu machen, ihm eine subjective Nothwendigkeit zu geben, bedarf es auch nicht einmal des Mikroskops; jede Theilung des Körpers, die ich mit Händen ausführe, reicht vollständig hin. Zunächst wäre man zu der Hoffnung berechtigt, daß in die Principien der neuen Fechnerschen Naturphilosophie die ungeheuern Errungenschaften der exacten Naturwissenschaft Eingang und Verarbeitung finden würden. Bei der Wendung jedoch, welche der Uebergang in die philosophische Atomistik nimmt, wird es uns nicht mehr wundern, daß die Fundamentalgedanken derselben in der Philosophie durchaus geläufige sind. Nun könnte noch der Trost entstehen, daß die alten Gedanken auf der Basis der exacten Naturwissenschaft eine

unumstößliche Sicherheit gewonnen hätten. Bei genauerer Untersuchung schwindet aber auch dieser Trost. Was im Verlaufe der Geschichte den denkenden Geist über den Kern der philosophischen Atomistik forttrieb, hat nach wie vor seine volle Geltung.

Die atomistische Hypothese hat in der Gestalt, in welcher sie in der Physik auftritt, außer der nicht zu Ende geführten Theilung des Theilbaren, noch eine Menge räthselhafter Elemente in sich. Dem Physiker mögen diese vielleicht auch nicht entgehen; allein er resignirt vorläufig darauf, sich auf alle auftauchenden Schwierigkeiten einzulassen. Vor Allem bezogen sich diese Schwierigkeiten auf die äußere Verbindung streng mechanischer und dynamischer Elemente. Alle diese Räthsel der Atomenwelt sind Ansätze für ein weiteres Nachdenken, nothwendige Uebergänge in eine philosophische Atomistik. Indem Fechner diesen Uebergang nur von einem räthselhaften Puncte aus macht, könnte er diesen nur für den wichtigsten halten, die andern vielleicht später einmal nachholen wollen. So scheint die Sache aber nicht zu seyn. Wie sich die philosophische Atomenlehre für jetzt darstellt, nimmt sie vielmehr die Wunder der physikalischen Atomistik zum großen Theil unaufgelöst und unangetastet in sich auf. Ist ein solches mit Räthseln versetztes Denken die einzige Rettung für die Philosophie, so ist sie rettungslos verloren.

Die Verwandlung der ausgedehnten Atome in unausgedehnte, in Puncte, ist in der philosophischen Atomistik das wichtigste Moment. Die Puncte sind das schlechthin Discrete, Discontinuirliche, und neben sie tritt der continuirliche, leere Raum, welcher durch die Puncte erfüllt wird. Für die einfachen Wesen erhalten wir zunächst verschiedene Namen; „man mag sie nennen materielle Puncte, Kraftmittelpuncte, punctuelle Intensitäten, substantielle Einheiten, einfache Realen, Monaden — der Name ist gleichgültig. Ihre Natur, Bedeutung, Begriff, Verwendung und Verwerthung aber bestimmt sich dadurch und eben nur dadurch, daß sie als Grenze der Zerlegung des aufzeigbaren und mit aufzeigbaren Eigenschaften begabten objectiv (sinnlich

äußerlich) erfaßlichen realen Rauminhalts auftreten." Jene verschiedenen Namen erhalten wir dadurch, daß die sichtbaren Körper, von denen wir ausgehen, verschiedene Seiten und Eigenschaften an sich haben; an diesem Reichthum participiren auch — wenigstens dem Namen nach — die einfachen Wesen. Fechner weist wiederholt darauf hin, daß der Fortgang zu dem Unendlichkleinen in der Mathematik etwas ganz Gebräuchliches sey. Hiernach scheint es, als sollten wir die einfachen Wesen der philosophischen Atomistik als unendlich klein im mathematischen Sinne fassen; d. h. sie sind die ausgedehnte Materie im Momente des Verschwindens. Es handelt sich hier aber nicht um einen Grenzwerth, dem sich ein veränderliches Verhältniß annähert, sondern um für sich bestehende Größen, welche als solche als unendlich klein gedacht werden sollen. Hier ist das Unendlichkleine nicht bloß ein unpassender Ausdruck, sondern ein in sich widersprechender Gedanke. Die materiellen Puncte sind wirklich nichts Anderes als Grenzen, d. h. sie existiren nur mit und an dem Körper, dessen Grenzen sie sind.

Hierzu kommt nun aber noch ein anderes Moment. Wir gehen, um zu einfachen Wesen zu gelangen, von den physikalischen Atomen aus. Wie aber die Auffassung dieser unklar und unsicher ist, so geht natürlich diese ausgedehnte Unklarheit in die nicht ausgedehnte mit über. Die Grenzen sind ebenso zweideutiger Natur als die atome Materie es war. Die Eigenschaften, welche für die physikalische Atomistik die wichtigsten, die wesentlichen waren, welche sie den Atomen selbst vindicirte, sind Ausdehnung, Festigkeit, Undurchdringlichkeit. Die Festigkeit brauchen wir bei den Puncten nicht mehr; zersprengt können sie nicht werden, weil sie keine Theile haben. Die Undurchdringlichkeit war die Eigenschaft, durch welche sich die Materie wesentlich vom Raume unterschied. In der mechanischen Anschauung blieb aber diese Eigenschaft nur ein negatives Prädicat und fiel immer wieder mit der Räumlichkeit zusammen. So sind denn auch die einfachen Wesen der philosophischen Atomistik, wenn wir auf ihre positiven Eigenschaften achten, trotz der vielfachen Namen

im Grunde nichts Anderes als Raumpunkte, und das Eigenthümliche dieser ganzen Anschauungsweise besteht nur darin, daß sie die sinnliche Anschauug in die abstract geometrische erhebt und den Inhalt derselben für das wahre, objective Wesen ausgiebt. Auch die Geometrie macht ihre Anschauungen durch die Zeichnung klar. Die schwarze Tafel bedeutet den leeren Raum, die dicken weißen Puncte die mathematischen Puncte. Daß diese Puncte eigentlich gar keine Größe haben müßten, setzen wir erklärend hinzu, und vollziehen in der Phantasie diese Forderung, meinen auch, ihr ohne Schwierigkeit nachkommen zu können, weil die Puncte in der Vorstellung sicherlich keine wirkliche greifbare oder sichtbare Ausdehnung haben. Die Puncte kann ich nun weiter in verschiedener Stellung zu einander vorstellen, kann sie sich hierhin und dorthin bewegen lassen, kann sie durch Linien verbinden u. s. w. An allen diesen Möglichkeiten hat die geometrische Anschauung einen unerschöpfbaren Reichthum von Unterschieden.

Was ist nun aber ein mathematischer Punct? Die Mathematik giebt darauf keine andere Antwort, als daß er der Anfang oder das Ende der Linie sey. Diese ist wieder der Anfang der Fläche und diese der Anfang des nach drei Dimensionen umschlossenen Raumes. Der Punct ist also eben die Grenze der bestimmten, umschlossenen Räumlichkeit und nichts weiter als diese Grenze; d. h. er ist nur mit der Linie, der Fläche, dem Raume zusammen. Wie ich den bestimmten Raum nicht denken kann ohne Puncte, so kommt auch dieser erst mit der bestimmten Umgrenzung zur Existenz. Freilich kann ich den Punct auch allein vorstellen, ich kann ihn hierhin und dorthin setzen; ebenso kann ich ihn aber auch wieder fortnehmen — die ganze Procedur geht eben in mir vor. Darum habe ich nun aber innerhalb dieser geometrischen Anschauung ein Recht beides zu sagen: der Raum ist auch ohne gesetzte Puncte durch und durch voll, und: der Raum ist trotz der in ihn gesetzten Puncte leer. Der Punct ist nichts für sich, hat keine selbstständige Bedeutung, kein eigenthümliches Wesen, sondern ist ein Moment des Raumes

ſelbſt. Die Continuität des Raumes iſt nichts Anderes als die allſeitige Continuität des Punctes; wo ich einen Punct im Raume hinſetzen mag, ich finde ihn immer ſchon vor. Wenn alſo Puncte den Raum erfüllen können, ſo iſt er ſchon als ſolcher continurlich voll. Es wird mir nicht einfallen, in einer Linie einen Punct ſetzen zu wollen, der nicht ſchon da wäre; ich thue nichts weiter als theile die Linie. Dazwiſchen tritt aber immer wieder der Raum; aus dieſem kann ich auch wieder Flächen, Linien, Puncte herausheben, eben darum, weil alles dies in ihm darin iſt. Ebenſo gut kann ich aber auch ſagen: In dem Raum iſt nichts als er ſelbſt, und durch die Puncte, die ich hierhin und dorthin in ihn hineinwerfe, kommt auch nichts anderes hinein; iſt daher der Raum für ſich der leere Raum, ſo bleibt er trotz aller von mir markirter Puncte doch leer. Der Punct iſt eben nur der Anfang des Raumes, aber nicht etwa der Materie; faſſe ich ihn ſo, ſo iſt der Raum die Continuität eben dieſes Anfang, d. h. der materielle Raum.

So geläufig dem Phyſiker die abſtract geometriſche Anſchauung iſt und ihre Anwendung auf die greifbare materielle Erſcheinung, ſo wenig geläufig iſt es ihm, dieſe geometriſche Anſchauung für den Grund oder das Weſen der materiellen Erſcheinung ſelbſt zu nehmen. Die phyſikaliſche Atomiſtik wird daher der philoſophiſchen vor Allem den Einwurf machen, daß ſie Abſtractionen an die Stelle des Realen ſetze, daß ſie gerade das, was die Materie characteriſirt, vom Raume unterſcheidet, nämlich die Undurchdringlichkeit, nicht im Stande ſey, aus ihren Atomen herzuleiten. Die philoſophiſche Atomiſtik wird daran feſthalten, an der Materie ſey nichts weiter real als was ſie gelten laſſe. Mehr zu verlangen, ſey eben Einbildung. Vor Allem aber kann ſie gegen dieſen Einwurf darauf hinweiſen, daß ſie die Puncte ſich nicht bloß beliebig bewegen laſſe, ſondern das Geſetz der Schwere auf ſie anwende. Hören nicht damit die Puncte auf, bloß mathematiſche Puncte zu ſeyn?

Entſchieden treten wir mit der Anwendung dieſes Geſetzes aus der abſtract geometriſchen Anſchauung heraus. Es fragt

sich aber, wie der philosophische Atomismus beide Momente miteinander verbindet.

Das Gesetz der Schwere abstrahiren wir uns aus der sinnlichen Erscheinung. Nun steht es dem Physiker frei, auf die Frage nach dem Grunde der Anziehung zu resigniren. Die Körper ziehen sich an nach dem Verhältnisse ihrer Masse und Entfernung — wie dies zugehe, kümmert ihn nicht. Er wird aber bei dieser Resignation den Gedanken festhalten müssen, daß möglicher Weise diese Anziehung mit dem Wesen der ausgedehnten Körperlichkeit in innerer nothwendiger Beziehung steht, daß also mit dem Einem auch das Andere aufhört. Fechner hat daher absolut gar kein Recht dazu, das Gesetz der Schwere in die unausgedehnten Puncte mit hinüber zu nehmen, und ohne Weiteres als ein allgemeines Gesetz dieser Puncte gelten zu lassen.

Von den ausgedehnten Atomen zu einfachen Puncten fortzugehen, ist mathematisch eine durchaus geläufige und ohne Weiteres berechtigte Vorstellung. Es kam aber darauf an, dieser mathematischen Anschauung ihre physikalische Bedeutung zu sichern. Hier können wir unmöglich auf die Frage resigniren, in welcher inneren Beziehung die Punkte zu der Schwere stehen. Und erst dann, wenn wir diese Beziehung klar gemacht, das Gesetz der Schwere als ein zu den Puncten nothwendig gehörendes erwiesen haben, haben wir ein Recht dazu, den Puncten mehr als eine mathematische Bedeutung zu geben. Die discreten, unmittelbar auseinander fallenden Puncte sind dem Begriffe nach, wie dieser festgestellt wird, wesentlich und ihrer ganzen Natur nach ohne alle Beziehung; wenn ich daneben ihnen doch das Gesetz der Schwere auferlege, so mache ich mir die Aufgabe, welche eine philosophische Atomistik doch sicherlich zu lösen hätte, gar zu leicht.

Sobald ich die Schwere als ein wesentliches Moment der Materie begreife, wird allerdings ihre Fassung mannigfach eine andere, als die gewöhnliche; es werden Momente in sie aufgenommen, welche man gewöhnlich nicht zu ihr rechnet. Vor

Allem treten Zeit, Bewegung und zwar die Nothwendigkeit einer Bewegung als wesentliche Elemente in den Begriff der schweren Materie ein. Fechner stellt in dem Anhange seiner philosophischen Atomistik über den inneren Zusammenhang dieser Elemente Betrachtungen an. Erst in diesen Betrachtungen — nicht in dem bloßen Fortgehen zu unausgedehnten Puncten — finden wir Ansätze zu einer philosophischen Atomistik. Vorläufig führen aber diese Betrachtungen zu keinem Resultate. Die verbundenen Elemente bleiben ohne innere Beziehung äußerlich neben einander liegen.

Daher erscheint denn zunächst die Bewegung, ähnlich wie das Gesetz der Schwere, als ein Factum. Daß die Punkte sich bewegen, ja daß sich in der ganzen Natur nirgends Ruhe findet, wird als eine unleugbare Thatsache anerkannt. Hiernach muß der Gedanke nahe liegen, die Bewegung sey ein nothwendiges Moment in dem Wesen der Materie, ein allgemeines, nothwendiges, das Wesen der Materie ausdrückendes Gesetz. Die Punkte enthalten aber nur die Möglichkeit der Bewegung in sich; sie können eben so gut auch ruhen, d. h. sie sind träge. Daher muß denn auch die philosophische Atomistik ebenso wie die physikalische, die inertia in eine vis inertiae verwandeln, um die Erscheinungen der Bewegung erklären zu können.

Wir haben früher gesehen, welche Gefahr den Atomen bei dem Zusammentreffen mit andern droht. In der philosophischen Atomistik ist diese Gefahr noch bedenklicher, zumal da Fechner den Versuch macht, alle Bewegung auf Anziehungsgesetze zurückzuführen. Allerdings können wir die Verhältnisse so combinirt denken, daß die Puncte in allen ihren Bewegungen isolirt bleiben. Ebenso können wir sie aber auch zusammentreffen lassen. Nach den Kräften und Gesetzen, welche wir statuiren, ist das letztere eine vollkommen berechtigte Möglichkeit. Treffen Atome zusammen, so kommen sie nie wieder auseinander; treffen zwei Puncte zusammen, so bilden sie schlechthin Einen Punct. Die Undurchdringlichkeit liegt in der philosophischen Atomistik nur in dem Getrenntseyn der Puncte. Die

Puncte für sich sind absolut durchdringlich. Daß die materielle Welt nicht in Einen Punct zusammenfalle, und nur dieser eine Punct in dem leeren Raume übrig bleibe, ist in der philosophischen Atomistik gesetzlich nicht ausgeschlossen. Wir können auch hier wieder nur sagen: Das Schicksal sey den Atomen gnädig.

Bewegung ist ohne Zeit unmöglich. Die Bewegung meinen wir uns fortdenken zu können, ohne daß dadurch die Existenz der Materie in Gefahr käme. Können wir uns die Zeit auch fortdenken, ohne daß dadurch der Raum sammt seinen Puncten verschwinde? Gewöhnlich werden wir uns dies Verhältniß so vorstellen, daß, wenn der Raum existirt, er auch in der Zeit fortdauert. Er besteht, während die Zeit verfließt; beide berühren sich also nicht weiter. Ueber dies äußerliche Verhalten von Raum und Zeit muß ich schon hinausgehen, um die Möglichkeit der Bewegung mir klar zu machen. Allein abgesehen davon: sobald ich die Zeit als eine nothwendige Form der factischen Wirklichkeit markire, bin ich über die Principien der philosophischen Atomistik schon hinausgegangen, ich habe ihre Unvollständigkeit, Einseitigkeit anerkannt. Sind nur die sich bewegenden und in dieser Bewegung auseinander bleibenden Puncte die Materie, so kann ich diese auch nicht aus dem Raume und den Puncten allein herleiten; ich muß die Zeit in die allgemeinen Principien mit aufnehmen.

Die Ansicht, gegen welche sich Fechner vorzugsweise in Opposition stellt, bezeichnet er als Dynamik. Bei diesem Worte denken wir vor Allem an Kant, der in seinen Anfangsgründen der Naturwissenschaft ausdrücklich seine Deduction der Materie aus entgegengesetzten Kräften der mechanischen Betrachtung der Materie gegenüber als Dynamik bezeichnete. Zunächst mag es so aussehen, als wenn diese Deduction mit den Principien der Kantischen Philosophie in keinem nothwendigen Zusammenhange stehe. Bei genauerer Untersuchung sehen wir aber, daß dieselbe in der Kritik der reinen Vernunft vollständig vorbereitet und als ein wesentliches Moment der Erkenntnißlehre nachgewiesen ist. Kant selbst wendet die Zumuthung, aus diesem dy-

namischen Begriff der Materie alle weitern Bestimmtheiten derselben herzuleiten, ausdrücklich von sich ab. Auch tritt neben diese dynamische Deduction im Verlauf der Untersuchung die teleologische Naturbetrachtung, und diese ist nach Kant ein ebenso wesentliches, in der Natur des menschlichen Geistes begründetes Glied der philosophischen Naturerkenntniß. Schon hierdurch erscheint der Ausdruck: dynamische Naturanschauung wenig passend, um die Kantische Naturbetrachtung vollständig zu bezeichnen. Wenn wir nun die Stellung, welche Kant seiner Dynamik giebt, im Auge behalten, wenn wir ferner darauf achten, mit welcher Umsicht und Vorsicht Kant überhaupt in der Betrachtung der Naturerscheinungen verfährt, mit welchem Scharfsinn er die Momente hervorhebt, die in den mechanischen Processen einer weitern Aufklärung bedürfen, wie er jeden Schritt, den er thut, bedachtsam abwägt, so werden wir allerdings auf das Widerwärtigste berührt von der verächtlichen Weise, mit welcher Fechner die Dynamik behandelt. Die philosophische Atomistik löst die Schwierigkeiten nicht, welche Kant zur Sprache bringt, sondern schiebt sie nur bei Seite.

Für die nachkantische Naturphilosophie ist die Bezeichnung Dynamik von noch fraglicherem Werth; sie giebt noch mehr zu Mißverständnissen Veranlassung. Richtig ist es aber, daß die neuere Philosophie durchgängig mit der atomistischen Anschauung in Opposition getreten, jedoch nicht mit der von Fechner so benannten allgemeinen atomistischen Disposition der Natur. Dies ist so wenig der Fall, daß gerade die Anerkennung dieser Disposition in dem Gegensatz der Philosophie gegen die physikalische Atomistik ein wesentliches Motiv bildet. Hegel nimmt sogleich in den ersten Begriffscyklus seines logischen Systems einen Begriff auf, welcher als die abstracte metaphysische Basis für jene allgemeine atomistische Disposition gelten kann, nämlich das Fürsichseyn. Durch die ganze Logik hindurch bleibt der eigenthümliche Gehalt dieses Begriffs ein wesentliches, sich zu concreterer, gedrungener Form entwickelndes Moment. Die Naturphilosophie beginnt Hegel mit dem Gegensatz von Raum

und Punkt, d. h. mit den Elementen, welche Fechner als allgemeine Principien aller Naturerscheinungen fixirt. Wollen wir einmal den Ausdruck Atom in dieser allgemeinen Bedeutung gebrauchen, so können wir mit vollkommenem Rechte sagen: Nach Hegels Anschauung besteht das allgemeine Wesen der Materie eben darin, daß sie das Atome, Untheilbare, Individuelle in verschiedener Weise zur Erscheinung bringt, ohne es absolut zu verwirklichen. Die erste abstracteste Verwirklichung dieses Atomen ist die Schwere (Schwerpunkt), die letzte und höchste innerhalb der Natur das lebendige Individuum. Nie aber ist nach Hegel das Atom ein schlechthin Einfaches, sondern ein Proceß, welcher verschiedene Momente umfaßt und in sich zusammenhält. Es ist nicht untheilbar, weil es keine Theile hat, sondern weil es diese zu einer Einheit verbindet.

Die Philosophie opponirt sich eben dagegen, daß die physikalische Atomistik das Einfache, in sich Proceßlose und darum Ohnmächtige fixirt und vor dieser scheinbaren Individualität aus alle wirkliche Individualität leugnet. Oder was dasselbe ist: sie opponirt sich der abstract mechanischen Naturbetrachtung, welche die wesentliche Basis der physikalischen Atomistik, ihren eigentlichen Kern bildet. Das Atomistische an der physikalischen Atomistik ist ein Secundäres; die Hauptsache ist, daß dasselbe auf mechanischem Fundamente ruht, und eine besondere Gestaltung, Modification dieses Mechanischen ist. In der neuern Philosophie tritt die mechanische Naturanschauung in Carteſius zuerst in ihrer ganzen Härte auf. Bis zu Kant hin werden diese mechanischen Principien in verschiedenen Modificationen festgehalten und zwar gehen diese vorzugsweise von der Tendenz aus, das zweite wesentliche Glied der Wirklichkeit, den Geist, in innere Beziehung zur Materie zu setzen. Wer es versucht, die physikalische Atomistik zur Weltanschauung zu erweitern, wird in den Philosophen dieser ersten Periode seine Lehrer finden. Fechners Zendavesta kann uns als Beweis dienen, wie vollständig die Geschichte der Philosophie die möglichen Gestalten einer solchen Weltanschauung durchgearbeitet hat. Ebenso aber wie die me-

chanische Naturbeachtung dieser ersten Periode mit der ganzen philosophischen Weltanschauung in innerem Zusammenhange steht, so ist auch das Verlassen derselben in der historischen Entwicklung des denkenden Geistes nothwendig begründet; die Philosophie auf diese mechanische Betrachtunsweise zurückzuschieben, ist so unmöglich als die Geschicht redressiren.

Was ist es nun, was die empirische Naturwissenschaft, trotz aller Opposition der Philosophie, an der mechanischen Anschauung der Natur und an der mechanischen Atomistik festhalten läßt? Zunächst wäre freilich zu fragen, ob denn dies Factum richtig ist. Die empirischen Naturforscher, welche sich vorzugsweise mit den descriptiven Disciplinen der Naturwissenschaft beschäftigen, wären jedenfalls auszunehmen. Sie sind unmittelbar an die Betrachtung der concreten Formen gewiesen und werden durch die Aufgabe, in diesen die allgemeinen Gesetze zu finden, über die mechanischen Principien hinweggehoben. Der Botaniker, Zoologe sucht nach einem natürlichen Systeme der Pflanzen und Thiere, geht von den einfachen unvollkommenen Formen zu complicirteren, vollkommeneren fort, und gesteht damit stillschweigend der Natur die Energie zu, einen Reichthum von Gestaltungen zu produciren, ohne nur daran zu denken, diese auf Gleichgewicht und Bewegung zurückzuführen.

Vor Allem wären es also die Physiker und Chemiker, in welchen die mechanische Betrachtung festen Fuß gefaßt; — daß wir auch dies nur in beschränktem Sinne behaupten dürfen, leidet keinen Zweifel. Vor Allem wäre auf die Physiker hinzuweisen, welche ihre Wissenschaft überwiegend in praktischer Weise behandeln. Ganz abgesehen davon, wie weit sie diese Praxis ausdehnen, ihr vorzügliches Interesse ist, durch Experiment die Gesetze und die wesentlichen Bedingungen ihrer Erscheinung zu finden. Wenn Fechner immer von Neuem es der Philosophie zu hören giebt, daß sie für die Physiker gar nicht zu brauchen sey, so hat dies für die angedeutete Richtung derselben seine volle Richtigkeit. Die Philosophie kann nie davon ablassen, daß die Erkenntniß der Natur auf logische und metaphysische Unter-

suchungen sich stützt und daß die Naturphilosophie unzertrennlich mit der Philosopie des Geistes zusammenhängt. Nur für denjenigen existirt die Philosophie, welcher sich in diesen systematischen Zusammenhang vertieft; für jeden Andern ist sie nicht da. Für den praktischen Physiker ist auch die philosophische Atomistik Fechners, so aphoristisch sie seyn mag, doch unnütz. Und sollte denn Fechner nicht selbst die Erfahrung gemacht haben, daß die Physiker sich um seine Schrift über Atomistik eben so wenig kümmern als um Kants und Schellings und Hegels Naturphilosophie, oder daß sie in derselben nur die physikalische Atomistik lesen, bei der philosophischen aber abbrechen, weil sie ihre Zeit besser gebrauchen können?

Gleichviel aber, wie weit die mechanische Atomistik vorbereitet seyn mag — was treibt die Empiriker zu ihr hin? Die Anhänger des Atomismus werden hierauf einfach antworten: nichts Anderes als die Erfahrung. Wir wollen — können sie weiter sagen — gar keine philosophische Theorie aufstellen, sondern aus den Beobachtungen nur auf das Thatsächliche zurückschließen. Die Atome sind Thatsachen, wenn auch keine sinnlich wahrnehmbaren. Nach den weiteren innern Gründen dieser Thatsachen fragen wir nicht; wir überlassen es den Philosophen, nach diesen zu forschen. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob nicht jede Theorie, welche von ihrer Wahrheit überzeugt ist, ähnlich sprechen kann. Auch die Philosophie, wenn sie meint das Wesen der Dinge erkannt zu haben, kann sagen: eben dies Wesen ist das wahrhaft Wirkliche, die wahrhafte Thatsache. Der Atomismus täuscht sich aber entschieden über sich selbst, wenn er meint, den Begriff der Atome nur aus der Beobachtung abstrahirt zu haben.

In dem empirischen Erkennen der Natur liegt mittelbar die Tendenz, durch Beobachtung der besonderen Erscheinungen das Allgemeine zu finden. Was der Empiriker mit den Erscheinungen der Wärme, des Lichts u. s. w. vornimmt, indem er sie auf allgemeine Gesetze zurückführt, das nimmt er auch mit allen besondern Gesetzen vor; er sucht auch in diesen das Gemeinsame.

Als das Identische in allen besondern Gesetzen erscheint die Materie und die Bewegung. Wenn man jetzt einige Physiker über die Aufgabe der Naturwissenschaft reden hört, so glaubt man sich in die Zeiten der Schellingschen Naturphilosophie versetzt. Dem Wesen nach ist Alles identisch; alle Unterschiede der Natur sind nur Erscheinungen ein und desselben Processes — dies nachzuweisen, wird als die höchste und letzte Aufgabe der Naturwissenschaft angesehen.

Der allgemeinste Proceß in der Natur ist die Bewegung, die Gesetze der Bewegung daher auch die allgemeinsten Gesetze. Zur Bewegung gehört aber nothwendig ein sich bewegender Körper. Hier könnten wir nun die specifischen Unterschiede, die wir im Fortgang zu den Gesetzen der Bewegung fortgeworfen haben, dadurch wieder einführen, daß wir den sich bewegenden Körpern diese specifischen Unterschiede zuertheilen. Der sich bewegende Körper ist also Eisen oder Blei oder ein Blutkügelchen u. s. w. Wir nehmen aber mit den sich bewegenden Körpern dieselbe Abstraction vor. So verschieden sie auch für das Auge, für das Gefühl, für Geruch, Geschmack, Gehör seyn mögen, sie sind im Allgemeinen Materie. So nennen wir eben die körperliche Substanz, welche keine weiteren bestimmten Qualitäten an sich trägt. Sie ist der Körper im Allgemeinen, wie er nichts weiter ist, als das im Raume existirende, sich bewegende Subject.

Fechner geht in dieser Verallgemeinerung so weit, wie die Physiker nicht leicht zu gehen pflegen. Allein er geht auf demselben Wege weiter, den sie selbst eingeschlagen und eben dies Weitergehen bis zu Ende hin, nennt er Philosophie. Die ausgedehnten Atome können wenigstens noch eine verschiedene Gestalt auch eine verschiedene Größe haben; die atomen Punkte sind durch nichts von einander unterschieden, sie sind Materie schlechthin, die allgemeine, identische Materie. Ebenso sucht er die Gesetze der Bewegung auf ein allgemeinstes Kraftgesetz der Natur zurückzuführen. Ist dies gelungen so ist die wesentliche

Forderung der Wiſſenſchaft erfüllt; wir haben nur Einen Proceß in der Natur und nur Ein Subſtrat dieſes Proceſſes.

Wir brauchen es uns nur zum Bewußtſeyn zu bringen, was wir in dieſem Fortgang zur immer höheren Allgemeinheit vorgenommen haben, um ſogleich einzuſehen, worin die weitere Aufgabe der Wiſſenſchaft beſtehen muß. Daß wir geſetzlich ſich bewegende Materie überall in der Natur finden, kann uns doch unmöglich genügen; denn damit haben wir ja immer nur nachgewieſen, was wir ſchon wußten: das Gemeinſame findet ſich überall. Offenbar müſſen wir außerdem zu zeigen verſuchen, daß alle Unterſchiede der Erſcheinungen nichts Anderes ſind als verſchiedene Combinationen der in dem allgemeinen Geſetze enthaltenen Momente. Die Materie und die Geſetze ihrer Bewegung ſollen ja nicht bloß eine Seite ſeyn in den Erſcheinungen der Natur, ſondern dem Weſen nach das Ganze, alſo nicht bloß das Gemeinſame ſondern wirklich Allgemeine, Alles Umfaſſende.

Es wird keinem Phyſiker in den Sinn kommen, zu behaupten, daß dieſer Beweis bereits geführt ſey; die meiſten werden vielmehr bereitwillig zugeſtehen, daß man bisjetzt in dieſem Beweiſe nicht gar weit gekommen. Erſt wenn dieſer Beweis gelungen, mag der Atomismus ſagen, er ſtelle nur Thatſachen auf. Für jetzt iſt er eine Hypotheſe, welche hofft ſich durchführen, und eben dadurch als objective Wahrheit ſich bewähren zu können.

Es tritt aber noch ein andres Moment hinzu, wodurch dieſe Hoffnung vor jedem Schwanken ein für alle Mal geſchützt wird. Dies iſt die anſchauliche Klarheit des atomiſtiſch mechaniſchen Proceſſes. Wir wiſſen bereits, worin dieſe beſteht und wie weit ſie reicht. Jedenfalls iſt ſie in dem Feſthalten der mechaniſchen Anſchauungsweiſe ein höchſt weſentliches Moment. Wir können es immer hören: nur mechaniſche Principien geben exacte Klarheit und Beſtimmtheit; mit dem Verlaſſen derſelben treten wir in die dunkle Region der Philoſophie. Man behauptet einfach: ich kann mir einmal ſchlechthin nichts Andres den-

ken. Natürlich ist damit über die wissenschaftliche Aufgabe im Allgemeinen entschieden. Das klare Denken kann ich nie aufgeben. Sollte es auch unmöglich seyn, die mechanischen Principien durchzuführen, so werde ich doch nie andre in der Wissenschaft gelten lassen. Ich werde diese Unmöglichkeit immer nur daraus herleiten, daß die Combination der Elemente und Bedingungen so complicirt wird, daß ich mit der Rechnung nicht durchfinden kann. Das Zugeständniß, daß die Principien unzureichend sind, wäre selbst schon Mangel am klarem Denken.

Wer also z. B. behauptet, daß ein Körper verdichtet werden könne, ohne daß er leere Räume enthalte, beweist dadurch seine Unklarheit im Denken, denn er hält einen Proceß für möglich, der nicht anschaulich dargestellt werden kann. Ebenso wer behauptet, ein flüssiger Körper sey durch und durch flüssig, ein luftartiger durch und durch luftartig; denn diese absolute Flüssigkeit und absolute Luftartigkeit sind ebensowenig anschaulich hinzuzeichnen.

Wer dergleichen nicht anschaulich darstellbare oder undenkbare Processe gelten läßt, resignirt auch auf jede Erklärung. Denn Erklären heißt eben, auf Klares, Denkbares zurückführen.

Erschien der Atomismus vorher als eine unausgeführte Hypothese, so tritt er jetzt als eine entschiedene unzweifelhafte Theorie auf. Es ist nicht wahr, daß der Atomismus die Frage nach dem innern Wesen der Atome offen läßt; er selbst beantwortet diese Frage. Er sagt was die Materie ist und geht hierin soweit, wie überhaupt gegangen werden kann: das Factische fällt ihm mit dem einzig Denkbaren zusammen. Freilich kann er daneben den Glauben haben, daß Gott die Atome geschaffen, daß er ihnen die nöthigen Kräfte angehängt, sie auch zweckmäßig geordnet u. s. w.; innerhalb der Natur aber sind die Atome das Wesen selbst. Ebensowenig kann daher der Atomismus das innere Wesen der Atome als ein unerkennbares bezeichnen, und Fechner hat vollkommen Recht, wenn er sich dieser Meinung mit Hand und Fuß opponirt. Die Atome haben gar kein weiteres inneres Wesen. Endlich darf aber auch der Atomismus

nicht die Möglichkeit einer weiteren, noch zu entdeckenden qualitativen Bestimmtheit der Atome offen lassen. Die qualitative Bestimmtheit der sinnlichen Erscheinung führt er eben auf die Atome zurück, die nichts weiter sind als die reine Materie. Sowie er die sinnlich gegebene Qualität unmittelbar in die Atome verlegt, verliert er alle und jede Bedeutung. Das Einzige was er in dieser Beziehung thun kann, ist, daß er die anziehenden und abstoßenden Kräfte verschieden vertheilt, und den Gesetzen der Anziehung und Abstoßung eine verschiedene Gestalt giebt. Sobald er aber diese Kräfte und Gesetze in den Begriff des Atoms selbst aufnimmt, und diesen Begriff hiernach umgestaltet, so mag er sich immerhin noch Atomismus nennen — unsere gegenwärtige Untersuchung hat mit diesem Atomismus nichts zu thun.

Wir müssen es uns versagen, auf die vor Allem sich aufdringende Frage einzugehen, was in der philosophischen Dynamik an die Stelle der atomistischen Erklärung träte. Nur einen Punkt heben wir noch hervor, an den sich eine weitere Betrachtung am einfachsten anknüpfen könnte. Wir haben vorher gesehen, daß Fechner den Uebergang in die sogenannte philosophische Atomistik nicht als einen nothwendigen motivire. Eben die bestimmte Weise dieser Motivirung wäre aber für den Begriff des Atoms von entscheidender Wichtigkeit. Ohne Zweifel fordert der Begriff des Theilbaren den Begriff des Untheilbaren. Diese Nothwendigkeit hat keine bloß subjective Bedeutung; sie ist der Natur selbst immanent. Und zwar bezieht sich diese Nothwendigkeit nicht etwa bloß auf die Materie; sie hat im Raume, in der Zeit eine gleiche Geltung. Fechner stellt im Anfange seiner Atomenlehre über den innern Zusammenhang zwischen Raum, Zeit, Bewegung einige aphoristische Betrachtungen an. Eben auf diese Begriffe und deren innern Zusammenhang ist zurückzugehen, soll die atomistische Frage gründlich zur Entscheidung gebracht werden. Schon wer auf einen solchen innern Zusammenhang seine Gedanken richtet, muß — sollten wir meinen — das Bewußtseyn haben, daß das Wesen der

Materie sicherlich nicht erkannt ist, ehe nicht jener Zusammenhang uns zur vollkommenen Klarheit gekommen. Wir wollen es versuchen, in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift diese Fundamentalbegriffe der Naturphilosophie specieller zu entwickeln.

Ueber logische Analysis und Synthesis,

von M. W. Drobisch.

Wie sehr sich auch bei allen den unzähligen Bearbeitungen, welche die Logik erfahren hat, die eigentlichen logischen Gesetze des Denkens im Wesentlichen gleich geblieben sind, und über diese kein Streit besteht, so sind doch die Controversen über den Charakter der Logik als Wissenschaft und ihre Stellung zu den andern Theilen der Philosophie, welche besonders in den letzten Decennien wieder lebhafter angeregt wurden, noch nicht als erledigt anzusehen. In der zweiten Auflage meiner „neuen Darstellung der Logik" habe ich es versucht, den Einwürfen gegen die Auffassung der Logik als blos formale Wissenschaft vom Denken zu begegnen, zugleich aber die übertriebenen Anforderungen an sie als „reine Wissenschaft a priori" auf ihr richtiges Maß zurückzuführen. Die Logik hat nach dieser Darstellung allerdings einen empirischen Anfang, sofern ihr die Grundformen des Denkens gegeben sind; aber sie leitet aus diesen auf rationale, demonstrative Weise andre Formen ab und ist, soweit sie dies vermag, Wissenschaft a priori. Hatte nun diese Auffassung etwas Analoges mit Herbart's Aufbau der Metaphysik, die auch vom Gegebenen ausgeht, um über dasselbe hinauszugehen, so stand damit im Zusammenhange, daß hin und wieder eine realistische Ausdrucksweise weniger gescheut wurde, als sonst in den Lehrbüchern der streng formalen Logik für zulässig erachtet wird, und daß den synthetischen Denkformen, deren in der Logik gewöhnlich nur beiläufig und ziemlich oberflächlich Erwähnung geschieht, eine ausführlichere und durchgreifendere Untersuchung gewidmet wurde. Es ist begreiflich,

daß diese Neuerungen sehr verschieden beurtheilt werden mußten. Was dem Einen ein guter Anfang zur Verschmelzung der Logik mit der Metaphysik oder Erkenntnißtheorie schien, bei dem ich, wie man hoffte, nicht würde stehen bleiben können, das dünkte Andern schon ein halber Abfall von der formalen Logik; und wenn die versuchte Erörterung der synthetischen Denkformen von jener Seite her der Beachtung empfohlen wurde, so zeigte es sich dagegen, daß die Meinung der Freunde der formalen Logik darüber getheilt war, indem ich dem Einen die Grenzen der Logik überschritten zu haben, dem Andern nicht weit genug gegangen zu seyn schien. Hiernach muß ich nun annehmen, daß es mir in meinem Lehrbuch noch nicht vollkommen gelungen ist, auf eine unzweideutige, Mißverständnissen nicht ausgesetzte Weise meine Ansicht darzulegen. Zum Theil mag dies nun zwar darin seinen Grund haben, daß die Form eines Lehrbuchs mir einigen Zwang auflegte. Ein Lehrbuch hat pädagogische Rücksichten zu nehmen und daher lieber von den einfachsten als von den abstract-allgemeinsten Gesichtspunkten auszugehen. Es darf sich ferner, wie mich dünkt, nicht allzu reformatorisch von der überlieferten Form der Wissenschaft lossagen, wenn diese nicht ganz unbrauchbar geworden ist, sondern hat auch dem Alten, Herkömmlichen neben dem Neuen eine passende Stelle anzuweisen. Endlich darf auch die Forderung praktischer Brauchbarkeit nicht unbeachtet bleiben. Dies alles verwickelt die Aufgabe eines Lehrbuchs und läßt keine so rein wissenschaftliche Fassung zu, wie sie bei der Aufstellung eines „Systems der Logik", das didaktische Zwecke nicht zu berücksichtigen braucht, möglich ist. Es konnte mir jedoch nicht entgehen, daß manche meiner Darstellung gemachte Einwürfe nicht blos auf Mißverständnissen beruhen, sondern einen tiefer liegenden Grund haben. Insbesondere sind es zwei Beurtheilungen von befreundeter Seite, die ich hierher zählen muß. Zuerst nämlich hat G. Schilling (in Mager's pädagogischer Revüe, März 1854, Erste Abtheil. S. 193.) meinen Versuch, der Logik synthetische Elemente zu vindiciren, einer gründlichen (an ein paar Stellen in etwas herben Aus-

drücken abgefaßten) Prüfung unterzogen. Dem ersten Anscheine nach geht seine Meinung dahin, daß der Unterschied des Analytischen und Synthetischen für die logische Elementarlehre völlig bedeutungslos sey; bei genauerer Betrachtung bemerkt man jedoch leicht, daß er die analytischen Denkformen in den synthetischen aufgehen lassen will. Denn er findet, daß ich nicht weit genug gegangen sey, und daß ich, F. Lott's Vorgange (s. d. Abhandlung „Zur Logik" Göttingen 1845) mich näher anschließend, hätte versuchen sollen, die ganze Logik aus dem Verhältniß des Grundes zur Folge abzuleiten. — Dagegen sind mir später auf dem Wege der Privatmittheilung von der Hand eines andern Freundes scharfsinnige Bemerkungen zugegangen, in welchen zu der ältern Ansicht zurückgelenkt, die formale Logik als bloße Analytik aufgefaßt und alles, was sich nicht aus dem Verhältniß des Begriffes zum Merkmal ableiten läßt, als nicht zur Logik gehörig betrachtet wird. — Diese entgegengesetzten Ansichten sind es nun, welche mir die Veranlassung geben, im Nachfolgenden die Frage, in wiefern die Logik, ohne ihren formalen Charakter aufzugeben, berechtigt, ja wohl selbst verpflichtet sey, neben den analytischen auch synthetische Denkformen in ihr Bereich zu ziehen, aufs neue zu erörtern, zunächst unbekümmert darum, ob und in welcher Form etwa die Ergebnisse der Untersuchung zur Aufnahme in ein Lehrbuch geeignet seyn möchten oder nicht.

Es ist neuerdings der Logik mehrfach empfohlen worden, anstatt, wie es bisher üblich war, von der Betrachtung der Begriffe, nach der Weise des Aristoteles, von der Analyse des Urtheils auszugehen. Es mag dahin gestellt bleiben, ob dieser Rath für eine systematische Darstellung der Wissenschaft sich vortheilhaft erweisen, ob sich namentlich eine Durcheinandermengung von Begriffs- und Urtheilsformen glücklich vermeiden lassen würde. Verkennen kann man indeß nicht, daß, wenn es mehr um eine heuristische Entwickelung der Logik, oder, wie hier, um logische Voruntersuchungen zu thun ist, das Urtheil als die einfachste Form der Begriffsverknüpfung, des Denkens, einen zweck-

mäßigen Ausgangspunkt darbietet. Wir wollen daher zunächſt erörtern, ob der Unterſchied analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile logiſche Bedeutung hat. Dieſe Frage wird nur dann zu bejahen ſeyn, wenn ſich nachweiſen läßt, daß jener an ſich nur materielle Unterſchied mit den bekannten Formverſchiedenheiten der Urtheile in Zuſammenhang ſteht. Aber hier begegnen uns ſogleich ſtreitige Anſichten. Denn ein Theil der Logiker betrachtet den Unterſchied der kategoriſchen und hypothetiſchen Urtheile als einen weſentlich logiſchen, ein andrer Theil nur als einen ſprachlichen, und von den erſteren wollen die Einen beide Urtheilsformen als coordinirt angeſehen wiſſen, indeß den Andern nur die eine von beiden für die urſprüngliche gilt, aus der ſie die andre abzuleiten verſuchen. Dieſe verſchiedenen Anſichten hat nun zwar ſchon *Herbart* einer ſcharfen Kritik unterzogen, aber er ſcheint mir nicht zu einem völlig unzweideutigen Reſultat gelangt zu ſeyn, ſo daß ſowohl diejenigen, denen der Unterſchied beider Urtheilsformen ein blos ſprachlicher, logiſch irrelevanter iſt, als die, welche die hypothetiſche für die urſprüngliche anſehen, Grund finden können, ſich auf Herbart zu berufen. Zuerſt nämlich machte Herbart die Bemerkung, daß in jedem kategoriſchen Urtheil: S iſt P, die Aufſtellung, Setzung des Subjects S keine abſolute, ſondern nur eine *hypothetiſche* ſey. Er trat damit der herkömmlichen Anſicht entgegen, welcher *kategoriſch* gleichbedeutend mit *unbedingt* und inſofern mit *nicht-hypothetiſch* iſt. „Jedes Urtheil als ſolches," ſagt er ſchon in den Hauptpunkten der Logik (S. 111., Werke I. S. 470.), „muß hypothetiſch ausfallen. A iſt B heißt nicht: A *iſt*; ſondern, *wenn* A geſetzt iſt, ſo iſt B mit geſetzt, zur Vereinigung in Einen Gedanken." Und ebenſo im Lehrbuch zur Einleitung in d. Ph. (§. 53., Werke I. S. 92.): „Der Begriff, welcher zum Subject dient, wird als ſolcher keineswegs abſolut, ſondern hypothetiſch, nämlich in Erwartung irgend eines Prädicats, und zum Behuf der Anknüpfung deſſelben aufgeſtellt; und hierdurch wird ſchon die Frage, vollends das Urtheil, allemal hypothetiſch." Herbart fügt noch

erläuternd hinzu, daß also in dem Urtheil: A ist B, nicht von dem Daseyn, der Giltigkeit des Subjects die Rede sey, und führt (Anmerk. 2.) rühmend an, daß schon Wolf richtig erkannt habe, das Prädicat komme dem Begriffe, sofern er durch eine Definition bekannt werden könnte, zu, nicht aber einem Gegenstande, von welchem in dem Urtheile selbst behauptet würde, er sey vorhanden. Demnach ist hier offenbar Herbart's Ansicht, daß die hypothetische Form: wenn A ist, so ist B, die ursprüngliche und vollständige Form des Urtheils, dagegen die kategorische: A ist B, nur eine sprachliche Abkürzung von jener sey. Gleichwohl bleibt er dieser Ansicht nicht treu, vertauscht sie vielmehr anderwärts mit der umgekehrten. Schon in den Hauptpunkten (S. 117.) sagt er: „der Unterschied der kategorischen, hypothetischen, disjunctiven Urtheile gehört gänzlich der Sprachform. Freilich, wo der Gedanke, welcher als Subject aufgestellt wird, und ebenso der, welcher zum Prädicat dient, selbst noch die Gestalt eines Urtheils an sich trägt, (jener das antecedens, dieser das consequens), da muß die Sprache wohl den Unterschied zwischen der Aufstellung zum Behufe der Anknüpfung, und zwischen der Anknüpfung selbst durch die Worte: wenn und so ausdrücklich bezeichnen. Bei kategorischen Urtheilen versteht sich dieser Unterschied von selbst"; wobei nur hinsichtlich des Schlußsatzes zu erinnern seyn möchte, daß wenn dieser Unterschied bei kategorischen Urtheilen sich so von selbst verstände, Herbart nicht nöthig gehabt hätte, erst ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen. Auf ähnliche Weise heißt es in §. 60. der Einleitung: „Sehr gewöhnlich stellen sich Subject und Prädicat unmittelbar als Begriffe dar; und alsdann wird die Verbindung beider durch das Wörtchen ist, die Copula, wirklich ausgedrückt, oder man kann doch den Ausdruck auf sie zurückführen. Allein in andern ebenfalls häufigen Fällen werden Subject und Prädicat als noch nicht fertige, sondern erst zu bildende Begriffe, selbst in der Form von Urtheilen dargestellt. Alsdann erscheint in der Sprachform keine Copula, statt deren aber aber eine oder zwei Be-

zeichnungen, wodurch das Subject als das Vorausgeſetzte (antecedens), das Prädicat als das Anzuknüpfende (mit einem zweideutigen Namen consequens, während oftmals vielmehr jenes aus dieſem folgt) kenntlich wird. Die deutſche Sprache hat dafür die Wörter wenn und ſo, und in den Logiken findet man für das ſo zuſammengeſetzte Urtheil den Namen des hypothetiſchen, während jenes erſtere mit der Copula die Benennung des kategoriſchen führt." Hier wird alſo der Form: wenn A . . B iſt, ſo iſt C . . D, vorzugsweiſe der Name des hypothetiſchen Urtheils beigelegt, wie bei den älteren Logikern, und dieſe Form daraus erklärt, daß ſie aus der kategoriſchen: S iſt P, entſtehe, wenn die Begriffe S und P noch nicht fertige, ſondern erſt durch die Urtheile: A iſt B, C iſt D, zu bildende ſind. Löſt man alſo z. B. in dem kategoriſchen Urtheil: das gleichſeitige Dreieck iſt gleichwinklig, Subject und Prädicat beziehungsweiſe auf in die (ebenfalls kategoriſchen) Urtheile: die Seiten eines Dreiecks ſind gleich, und: die Winkel deſſelben ſind gleich, ſo entſteht nach Herbart, das hypothetiſche Urtheil: wenn die Seiten eines Dreiecks gleich ſind, ſo ſind (auch) die Winkel deſſelben gleich. Sieht dies nun aber nicht genau ſo aus, als ſollte hier das (zuſammengeſetzte) hypothetiſche Urtheil auf das kategoriſche zurückgeführt werden, als ſey dieſes die normale Form des Urtheils und jenes eine nothgedrungene ſprachliche Umformung deſſelben? Man möchte um ſo mehr dieſer Meinung ſeyn, als Herbart in der Lehre von den Schlüſſen ſich vorzugsweiſe der kategoriſchen Urtheilsform bedient. Mich dünkt aber vielmehr, daß dieſes zuſammengeſetzte hypothetiſche Urtheil auf die angegebene Weiſe erſt zu Stande kommt, wenn man damit anfängt, das kategoriſche Urtheil auf ſeine normale hypothetiſche Form: wenn S iſt, ſo iſt P, zurückzuführen, woraus ſich dann, wenn man für die Begriffe S und P, die ſie bildenden Urtheile: mit A iſt B, mit C iſt D geſetzt, ſubſtituirt, allerdings die obige zuſammengeſetzte hypothetiſche Form ergiebt; und ich meine alſo, daß auch hier Herbart an ſeinem Satze hätte feſthalten ſollen: jedes Urtheil als ſolches iſt ein hypothetiſches.

Herbart erklärt sich ferner gegen diejenigen, welche den Unterschied des kategorischen Urtheils auf den der Inhärenz und Dependenz des Prädicats in Bezug auf sein Subject zurückführen wollen. „Manche" — sagt er (Einleit. §. 53. Anm. 1.) — „behaupten einen Unterschied zwischen Inhärenz und Dependenz, der etwas Täuschendes hat. Wüßte man nur erst anzugeben, wie einem Begriffe seine Merkmale inhäriren. Das ist der wichtige Punkt, um den sich die Logik gar nicht kümmern kann; sie betrachtet alle Begriffe als Aggregate von Merkmalen, obgleich man in einzelnen bestimmten Begriffen die verschiedenartigsten Verknüpfungen findet, vermöge deren der Begriff der Inhärenz so weit wird, — oder vielmehr so unbestimmt bleibt, daß man füglich auch die Dependenz als inhärirend betrachten kann." Mit Bezugnahme hierauf lautet ferner die Anmerkung zu §. 60.: „Schon bei §. 53. in der dortigen Anmerkung ist erinnert worden, daß der Begriff der Inhärenz, durch den man die Anknüpfung des Prädicats an das Subject im sogenannten kategorischen Urtheil zu bestimmen glaubt, selbst gänzlich unbestimmt und unbestimmbar ist, so daß er nichts mehr als Verknüpfung überhaupt bedeutet (z. B. in dem Urtheil: diese Begebenheit ist erfreulich, wird Niemand die Eigenschaft zu erfreuen für eine zum Ereigniß selbst gehörige, ihm eigentlich inhärirende Bestimmung halten, da sich dieselbe blos auf subjective Gefühle bezieht). Hier mag nun noch hinzugefügt werden, daß der Begriff der Dependenz ebenso unbestimmt ist, und ebenso vergeblich zum ausschließenden Merkmale des hypothetischen Urtheils gemacht wird. Sehr viele dergleichen Urtheile bezeichnen blos die wahrgenommene Verknüpfung zweier Ereignisse, von denen man noch nicht weiß, sondern vielleicht eben jetzt fragt, welches davon als Grund, und welches als Folge, oder ob beide als Folgen eines Grundes anzusehen seyen. Wer die Natur des Barometers nicht kennt, der könnte gleichwohl seine Bemerkung aussprechen: wenn es schön Wetter sey, so stehe gewöhnlich das Barometer hoch; und nun würde ihm die doppelte Frage natürlich seyn: welches ist

die Urſache, welches die Wirkung? — und: welches iſt anzuſehen als das Zeichen des andern? Hier wäre Ungewißheit ſowohl wegen des Realgrundes als wegen des Erkenntnißgrundes; und gleichwohl, dies bei Seite geſetzt, beſtände das hypothetiſche Urtheil als Ausſage einer bloßen Verknüpfung. — Hiermit fällt zwar nicht der Unterſchied zwiſchen Inhärenz und Dependenz überhaupt hinweg, aber er hört auf, die Urtheile zu charakteriſiren. Die reale Dependenz kehrt zurück zur Metaphyſik, die Dependenz der logiſchen Folge vom Grunde findet ſich erſt bei den Schlüſſen ein, wo die Concluſion dependirt von den Prämiſſen." Man erſieht hieraus, daß Herbart zwar den Begriff der Dependenz, ſoweit ſie blos formale iſt, nicht der Logik entzogen, ſondern nur aus der Lehre von den Urtheilen entfernt und den Schlüſſen zugewieſen wiſſen will, daß er aber bei den Urtheilen weder die Dependenz noch die Inhärenz als den wahren Ausdruck des Zuſammenhangs zwiſchen Subject und Prädicat gelten läßt, ſondern beide ſo unbeſtimmt zu faſſen verlangt, daß ihr Unterſchied in dem höhern, daher abſtracteren Begriff der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject verſchwindet. Dabei zeigt ſich indeß doch, wie der Schluß der erſten dieſer beiden Anmerkungen durchblicken läßt, wiederum eine gewiſſe Vorliebe für die kategoriſche Urtheilsform; denn nur in dieſer iſt es möglich, „den Begriff der Inhärenz ſo zu erweitern, daß man füglich auch die Dependenz als inhärirend betrachten kann." Und ſo würden denn allerdings, wie ſchon zuvor bemerkt wurde, durch dieſes Schwanken Herbart's zwiſchen der Bevorzugung des kategoriſchen und des hypothetiſchen Urtheils, auch diejenigen berecht ſeyn ſich auf ihn zu berufen, die mit den meiſten ältern Logikern meinen, daß das hypothetiſche Urtheil durchgängig auf das kategoriſche zurückzuführen ſey, und es in der Logik überall zwiſchen Subject und Prädicat kein anderes Verhältniß gebe als das zwiſchen dem Begriff und ſeinem Merkmal.

Was nun zunächſt dieſe letztere Anſicht betrifft, ſo läßt ſie ſich, ohne Anwendung ſehr gewaltſamer Mittel, nicht durch-

führen. Wenn jedes Prädicat eines bejahenden Urtheils immer ein Merkmal seines Subjects ist, so muß man vor allen Dingen zu den inneren Merkmalen eines Begriffs noch äußere hinzufügen. Jene sind dem Begriff immanent und zu seiner Definition erforderlich, diese kommen ihm nicht an sich zu, sondern adhäriren ihm nur als Eigenschaften, die durch gewisse Verbindungen desselben mit andern Begriffen gegeben sind. Nennt man sie abgeleitete Merkmale, so darf mit dieser Benennung wenigstens nicht die Prätension verbunden werden, als ließen sie sich aus den inneren Merkmalen logisch ableiten; denn wie man diese auch combiniren oder analysiren möge, so erhält man immer wieder nur innere Merkmale. Auch durch Schlüsse lassen sie sich aus diesen nicht ableiten; denn innere Merkmale geben nur analytische Urtheile, wo das Prädicat in dem Subject enthalten ist, und Schlüsse aus analytischen Prämissen können wiederum nur analytische Schlußsätze geben. Im allgemeinen muß also — auf diesem Standpunkt — das Vorhandenseyn solcher äußeren Merkmale als eine der Logik gegebene Thatsache betrachtet werden, über die sie selbst keinen weitern Aufschluß geben kann. Auf Grund dieser Thatsache kann sie aber kategorische Urtheil von synthetischem Gehalt bilden, aus zwei oder mehreren solchen Urtheilen als Prämissen Schlüsse ziehen (vorausgesetzt, daß die Theorie der Syllogismen so allgemein gefaßt ist, daß sie sich nicht blos auf analytische Urtheile bezieht), und dadurch dem Subject jedes solchen Schlußsatzes ein äußeres Merkmal vindiciren, das ihm vor dem Schlusse noch nicht zukam, und das daher nun allerdings ein logisch abgeleitetes genannt werden kann, das aber nicht aus inneren, sondern nur aus anderen äußeren Merkmalen der in den Prämissen enthaltenen Subjectsbegriffe abgeleitet ist; woraus erhellt, daß man die äußeren Merkmale überhaupt in unmittelbar und mittelbar gegebene eintheilen und dann die letzteren auch abgeleitete nennen kann. Durch diese Erweiterung des Begriffs vom Merkmal erhält nun aber auch der „Inhalt eines Begriffs" eine engere und weitere Bedeu-

tung. In der engeren iſt derſelbe der Complex aller innern Merkmale, in der weiteren der Complex aller inneren und äußeren, unmittelbar und mittelbar gegebenen Merkmale des Begriffs. Wird daher der Inhalt eines Begriffs in dem weiteren Sinne genommen, ſo kann am Ende freilich jedes kategoriſche Urtheil als ein analytiſches angeſehen werden, deſſen Prädicat nur ein Theil dieſes weiteren Inhalts des Subjects iſt. Fragt man aber, wie man zu der Beſtimmung dieſes Inhalts gelange, ſo iſt klar, daß derſelbe, ſofern er über die innern Merkmale des Begriffs hinausgeht, für jedes äußere Merkmal ein Urtheil erheiſcht, welches dieſes Merkmal erſt den innern des Subjectsbegriffs hinzufügt, folglich ſynthetiſch iſt. Wenn es daher auch möglich ſeyn ſollte, alle Urtheile in kategoriſcher Form auszudrücken, ſo würde doch der Gehalt dieſer Urtheile theils analytiſch, theils ſynthetiſch ſeyn müſſen. Daß nun aber dieſer Inhalt eines Begriffs im weiteren Sinne, dieſe Geſammtheit ſeiner inneren und eigentlichen Merkmale und ſeiner (weſentlichen) Eigenſchaften gar keiner erſchöpfenden Darſtellung fähig iſt, leuchtet von ſelbſt ein; denn es kommt dabei darauf an, mit welchen andern Begriffen ein, ſeinem engern Inhalte nach, durch die Definition gegebener Begriff in Beziehung geſetzt wird und geſetzt werden kann. Nur wo derſelbe ein Beziehungsbegriff iſt, ſein Inhalt alſo nicht ohne Beziehung auf einen andern Begriff gedacht werden kann (wie z. B. der Lehrer nicht ohne einen Schüler, die Mutter nicht ohne ein Kind), iſt die Beziehung eine urſprünglich gegebene, und kann dann dieſelbe (das Haben eines Schülers, das Haben eines Kindes) als ein Merkmal und zwar als ein inneres des Begriffes aufgefaßt werden — wenn nun einmal Alles auf Begriff und Merkmal zurückgeführt werden ſoll. — Wie liberal man aber auch mit der Bezeichnung „Merkmal“ und „Eigenſchaft“ ſeyn und einen wie weiten Spielraum man damit den kategoriſchen Urtheilsformen gewähren möge, ſo laſſen ſich doch unzählige Urtheile anführen, die nur auf höchſt erkünſtelte, ja erzwungene Weiſe ſich würden auf kategoriſche Form bringen laſſen. Man möge dies nur an folgen-

den versuchen: wenn die Sonne scheint, so haben die undurchsichtigen Körper Schatten; wenn eine Sonnenfinsterniß ist, so ist Neumond; wenn es raucht, so brennt es; wenn die Schwalben kommen, so wird Frühling; wenn ein großer Komet erscheint, so folgt Krieg und Theurung; u. s. f. Wenn auch in solchen hypothetischen Urtheilen darauf kein Gewicht zu legen ist, daß Voraussetzung und Behauptung selbst wieder Urtheile sind, indem diese ohne Schwierigkeit sich in zusammengesetzte Begriffe umwandeln lassen (z. B. Sonnenschein und Schatten undurchsichtiger Körper, Kommen der Schwalben und Nahen des Frühlings ꝛc.), so sind doch die durch diese Umbildung sich ergebenden Prädicate eben so selbstständige Begriffe wie ihre Subjecte, nicht blos nähere Bestimmungen der Beschaffenheit und Eigenschaften derselben, also nicht bloße Merkmale, in wie weitem Sinne man dies Wort auch nehmen möge.

Kann man nun hiernach nicht alle hypothetische Urtheile auf kategorische zurückführen, so muß dagegen das Umgekehrte stets gelingen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil eben, wie Herbart gezeigt hat, jedes vollständig ausgesprochene Urtheil ein hypothetisches ist. Es kommt daher bei dieser Unterordung der kategorischen Form unter die hypothetische nur noch dies in Frage, ob jene noch eine solche Eigenthümlichkeit besitzt, wodurch sie berechtigt ist, neben dieser aufgeführt zu werden. Dies läßt sich nun, wie ich glaube, allerdings nachweisen. Der allgemeinste Sinn der hypothetischen Formel: wenn S ist, so ist P, ist: mit dem Begriffe S ist der Begriff P gesetzt, S ist der vorausgesetzte, P der mitgesetzte Begriff; sie sagt also eine Mitsetzung, eine Synthesis von Begriffen aus. Ob diese Synthesis auf einer allgemeinen Erfahrung, oder auf vereinzelten Beobachtungen, auf Aberglauben oder einem bloßen Phantasiespiel beruht; ob sie eine blos zeitliche Aufeinanderfolge, ein örtliches Beieinanderseyn, oder einen nothwendigen Zusammenhang des in den Begriffen Gedachten ausdrückt, ist für's erste völlig gleichgiltig; es genügt, daß diese Synthesis irgendwie gegeben sey. Es brauchen daher auch nicht die sich

durch eine solche Synthesis ergebenden Urtheile synthetische im Kantischen Sinne, sie können vielmehr auch analytische seyn, denn bei solchen versteht sich die Setzung des Prädicats mit dem Subject von selbst; wir können sagen: wo eine Centifolie ist, da ist Rothes, ist eine Blume; wo eine Ellipse, da ist eine krumme Linie gegeben; wo ein Körper ist, da ist Ausgedehntes gesetzt u. s. f. In allen diesen analytischen Urtheilen, die als hypothetische anzuerkennen sind (denn die Worte „wo — da" haben keine wesentlich andre logische Bedeutung als die gewöhnlichen „wenn — so"), wird ebenso, wie in den oben gegebenen synthetischen Beispielen zusammengesetzter hypothetischer Urtheile, nichts anderes ausgesagt, als daß mit dem Subject das Prädicat gesetzt sey. Der Begriff der Mitsetzung ist also in der That so weit, wie Herbart den der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject gefaßt wissen will, er läßt die Deutung als Erkenntniß- und Realgrund, als bloße Zeitfolge, oder überhaupt bloß äußerliche Verbindung zu, und es unterliegt keinem Zweifel, daß er so weit gefaßt werden muß, wenn nicht bloß allgemeine und nothwendige, sondern auch bloß empirisch gegebene ja selbst durch zufälliges Zusammentreffen entstandene, oder auch willkürlich gemachte Begriffsverbindungen sich in Urtheilen sollen ausdrücken lassen. Aber wie kommt es, daß wir bei analytischen Urtheilen, und nicht einmal bei diesen allein, die kategorische Form in der Regel der universellen hypothetischen vorziehen, daß wir lieber sagen: die Centifolie ist roth, ist eine Blume, die Ellipse ist eine krumme Linie, jeder Körper ausgedehnt; aber auch in synthetischen Urtheilen: das gleichseitige Dreieck ist gleichwinklig, das Rechteck hat gleiche Diagonalen, der Diamant ist verbrennlich u. s. f.? Ist dies wieder nichts weiter als eine bequeme sprachliche Abkürzung? Ich muß dies verneinen. Selbst wenn man mit Herbart darüber einverstanden ist, daß auch das kategorische Urtheil sein Subject nicht unbedingt, sondern nur hypothetisch setzt und es daher dem hypothetischen Urtheil untergeordnet werden kann, bleibt ihm doch eine specifische Eigenthümlichkeit. Indeß nämlich das hypothetische Urtheil nur

im Allgemeinen aussagt, daß P mit S gesetzt sey, ist der eigenthümliche Sinn des kategorischen, daß P mit S als eine Inhaltsbestimmung von S gesetzt sey. Es sagt aus was S, entweder an sich oder in Bezug auf andre Begriffe, sey, es ist mit einem Worte ein Bestimmungsurtheil. Das hypothetische dagegen ist ein Bedingungsurtheil, es sagt aus, daß durch die Setzung von S die von P bedingt sey, diese von jener abhänge, es bezieht sich auf den Zusammenhang der Begriffe, wie das kategorische auf ihre Beschaffenheit. Das hypothetische Urtheil ist allerdings die allgemeinere Form; denn auch von dem Prädicat des kategorischen, als einem innern oder äußern Merkmal des Subjects, kann man sagen, daß es mit diesem gesetzt sey; aber es behält immer das Eigenthümliche, daß es als Inhaltsbestimmung mit jenem gesetzt ist. Der Hauptgedanke des kategorischen Urtheils ist nicht, daß sein Subject nur hypothetisch gesetzt, auch nicht, daß an diese Setzung die des Prädicats geknüpft, sondern, wie schon bemerkt, daß P als Inhaltsbestimmung von S gesetzt ist. Diese Eigenthümlichkeit des kategorischen Urtheils wird verwischt, wenn man sagt, „S ist P" bedeute nichts anderes als „wenn S ist, so ist P"; vielmehr wird man der Eigenthümlichkeit desselben und zugleich der Herbart'schen Bemerkung über die Art der Setzung von S nur dann vollkommen gerecht, wenn man das Urtheil: S ist P, als die Abkürzung der Formel: wenn S ist, so ist S.. P ansieht. Hiernach verdient nun das kategorische Urtheil neben dem hypothetischen, obgleich nur ein ausgezeichneter specieller Fall desselben, doch mit demselben Recht in der Logik eine besondre Betrachtung, wie etwa in der mathematischen Analysis der binomische Lehrsatz neben dem Taylor'schen, oder in der Geometrie der pythagorische neben dem ptolemäischen. In einem System der Logik wird man es vielleicht nur eben als besondern Fall des allgemeineren hypothetischen aufführen, ein Lehrbuch dagegen könnte es wohl vorziehen, dasselbe als die einfachere Form der allgemeineren vorangehen zu lassen.

Man kommt aber auch auf dasselbe Resultat von einer

andern Seite her, die zu tiefer eingehenden logiſchen Unterſuchungen nöthigt. Bisher haben wir das Urtheil als eine gegebene Verknüpfung von Begriffen betrachtet, die, in dieſer Allgemeinheit genommen, nicht nur blos auf empiriſchen Thatſachen, ſondern ſelbſt auf bloßen Aſſociationen von Vorſtellungen, auf einem Phantaſieſpiel beruhen kann; denn auch fingirte Urtheile ſollen nicht ausgeſchloſſen werden. Die Aufgabe der Logik war hierbei nur die, die einfachſten Formen, in denen Urtheile gegeben ſind, wiſſenſchaftlich zu beſtimmen. Es iſt aber nun weiter nöthig, das Urtheil im logiſchen von dem im pſychologiſchen Sinne zu unterſcheiden. Das Denken überhaupt iſt Begriffsverknüpfung, die, wenn ſie unmittelbar ſtattfindet, das Urtheil giebt. Dieſe Verknüpfung hat immer ein pſychologiſches Motiv, welches im allgemeinen darin beſteht, daß gleichzeitig im Bewußtſeyn zuſammentreffende Vorſtellungen ſich zu verbinden ſtreben. Das Urtheil als ein pſychologiſches Product ſpricht nur eine im Bewußtſeyn gegebene, entweder ſchon fertige, oder eben werdende Verbindung von Vorſtellungen aus. Aber die Nachweiſung ſeiner pſychiſchen Motive iſt noch keine logiſche Rechtfertigung deſſelben, das pſychologiſch erklärbare Urtheil iſt darum noch kein logiſch giltiges. Logiſch heißt nämlich, wie bekannt, nur dasjenige Denken, das der Beſchaffenheit des Gedachten gemäß iſt, nur diejenige Verknüpfung von Begriffen, deren Form den Verhältniſſen der Begriffe als ſolcher zu einander entſpricht. Jenachdem dies ſtattfindet oder nicht, heißt das Urtheil logiſch wahr oder falſch, und die Unterſcheidung der wahren Begriffsverknüpfungen von den falſchen gilt ſeit Ariſtoteles für die weſentlichſte Aufgabe der Logik. Nur diejenigen pſychologiſchen Urtheile ſind daher logiſche, deren Form ſich aus dem Verhältniß der verknüpften Begriffe zu einander rechtfertigen, begründen läßt. Dies führt nun von ſelbſt auf die Frage: bei welchen Verhältniſſen zwiſchen den Begriffen des Subjects und Prädicats iſt mit jenem auch dieſes geſetzt?

Die erſte und einfachſte Antwort hierauf iſt: wenn das

Prädicat zum Subject im Verhältniß des Theils zum Ganzen steht, denn mit dem Ganzen ist jeder Theil desselben gesetzt. Das Ganze muß jedoch dabei schon vor seiner Zerlegung in Theile als eine selbstständige Einheit gedacht werden können, die Theile müssen als Theile jener Einheit gegeben, nicht selbstständige Elemente seyn, weil sonst vielmehr umgekehrt die Setzung des Ganzen auf der Setzung und Verbindung seiner Theile, als Bestandtheile, beruhen würde; mit einem Worte: das Ganze muß eine theilbare, aber selbstständige Einheit seyn, keine Complexion selbstständiger Elemente. Stehen nun zwei Begriffe in dem Verhältniß einer solchen selbstständigen Einheit zu ihrem Theil, so heißt der Einheitsbegriff ein Begriff im engern Sinne, der Theilbegriff sein Merkmal. Es ist aber auch ganz unbedenklich, und man vergiebt der formalen Logik nicht das Mindeste, wenn man, wie ich in meinem Lehrbuch gethan habe, den Begriff im engern Sinne einen Objectsbegriff nennt. Denn dieses bedeutet hier nicht den Begriff von einem realen Object, im Gegensatz zu einem bloßen Gedanken, bezeichnet nicht den Unterschied des Gegenstandes von der bloßen Vorstellung, sondern nur einen an und für sich, selbstständig, daher auch unabhängig von anderen, zu denkenden Begriff, dem in der Sprache ein Substantivum oder eine substantive Setzung entspricht. In diesem Sinne ist in der That das Subject jedes Urtheils, das sich aus dem Verhältniß des Ganzen zum Theil begründen läßt, ein Objectsbegriff. Denn wenn gleich das Subject als solches ein Beziehungsbegriff ist, der ohne das Prädicat als das Anzuknüpfende, Mitzusetzende, nicht gedacht werden kann, so ist es doch auch ein diesem letztern vorauszusetzender Begriff, der also, auch schon bevor das Prädicat hinzukommt, muß selbstständig gedacht werden können. Dieser selbstständigen Setzung entspricht nun der Name Objectsbegriff. Denn es wird hier der Begriff, ohne etwas anderes als einen bloßen Begriff bedeuten zu sollen, doch im Denken so gesetzt, wie wir im Erkennen die Dinge, die realen Objecte setzen, nämlich an und für sich, selbstständig. Daß aber das

Subject des Urtheils als Objectsbegriff bezeichnet wird, kann nicht befremden, wenn man sich erinnert, daß, wie Trendelenburg nachgewiesen hat*), in der philosophischen Terminologie vor Kant das, was wir heutzutage Object nennen, Subject hieß, es daher der Logik, so lange sie den im Urtheil vorausgesetzten Begriff für einen realen Gegenstand hielt, natürlich war, ihn als Subject zu bezeichnen. — Stehen nun zwei Begriffe im Verhältniß des selbstständigen Ganzen zu seinem Theil, so ergiebt dies ein bejahendes analytisches Urtheil. Für ein solches ist aber die kategorische Form, wenn auch nicht die allein zulässige, doch die natürlich angemessene. Denn das Prädicat sagt hier aus, was das Subject ist, nicht was von der Setzung abhängt. Es bestimmt partiell die Beschaffenheit desselben und kann daher wohl auch ein Beschaffenheitsbegriff heißen. In der Definition oder dem conjunctiven Urtheil wird diese Beschaffenheitsbestimmung eine totale, vollständige; alsdann sagt ein solches Urtheil die totale Identität von Subject und Prädicat aus. Aber auch das einfache kategorische Urtheil läßt sich als eine Identität des Subjects und Prädicats auffassen, wenn man das letztere nicht mehr blos als Merkmal, als Theilbegriff des Subjects, sondern als selbstständigen Begriff denkt, wo es nun zu einem Gattungsbegriff, einer Kategorie von jenem wird, und das Urtheil jetzt die Bedeutung erhält, daß sein Subject identisch ist mit einer, hier nicht näher bestimmten Art des Prädicats (z. B. die Centifolie ist eine Blume, ein Rothes), oder, was auf dasselbe hinauskommt, daß der Subjectsumfang identisch ist mit einem Theil des Prädicatsumfangs (alle Centifolien sind einige Blumen, einiges Rothe). In beiden Fällen ergiebt sich ein allgemein bejahendes Urtheil. Man erhält ein besonders bejahendes, wenn man ein Merkmal P, das man in S suchte, zwar nicht in ihm selbst, wohl aber in einigen Arten von S findet; und insofern man es in den andern nicht findet, erhält man zugleich

*) Elementa logices Arist. Zu §. 2.

ein besonders verneinendes Urtheil. Findet sich ein solches aber weder in S, noch in irgend einer Art desselben, so erhält man durch Analysis der Begriffe ein allgemein verneinendes Urtheil. Man kann daher auch das analytische kategorische Urtheil überhaupt als Antwort auf die Frage: ist wol S..P? ansehen. Hinsichtlich der Modalität sind alle durch Analysis des Subjectsbegriffs oder seiner Arten entstandenen Urtheile zunächst assertorische; denn sie drücken nur die Thatsache des Enthalten- oder Nichtenthaltenseyns von P in S oder einer Art von S aus. Apodiktische oder problematische Modalität können sie nur annehmen, wenn man sie nicht unmittelbar durch Analysis des Subjects, sondern mittelbar durch Folgerung aus ihrem Gegentheil ableitet. Das assertorisch bejahende Urtheil: alle S sind P, nimmt die apodiktische Form: S muß P seyn, an, wenn sein contradictorisch entgegensetztes: manche S sind nicht P, widersprechend ist; was allerdings immer der Fall, wenn P in S enthalten, daher S ohne P zu denken unmöglich ist. Das assertorisch verneinende Urtheil: kein S ist P, dagegen geht nur dann in das apodiktische: S kann nicht P seyn, über, wenn P nicht nur in S nicht enthalten ist, sondern mit einem in S enthaltenen Theilbegriff P' im Gegensatz steht, so daß also P und P' conträre oder wenigstens disjuncte Begriffe sind. Und ebenso ergeben sich die problematischen Urtheile: S kann P, S muß nicht P seyn, wenn keins von den beiden Urtheilen: S ist P, und S ist nicht P, widersprechend ist, also P weder mit einem Theilbegriff von S im Gegensatz steht, noch selbst ein solcher ist.

Die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject läßt sich nicht mehr auf das Verhältniß des Theils zum Ganzen zurückführen und dadurch rechtfertigen, wenn das Urtheil bejahend und im Kantischen Sinne ein synthetisches ist. Wo nun die Synthesis, blos empirisch, nichts weiter als einen zeitlichen, räumlichen, oder zeitlichräumlichen, also äußerlichen Zusammenhang der den Begriffen entsprechenden Gegenstände ausdrückt, muß die Logik auf eine begriffliche Rechtfertigung dieses Zusammenhangs ver-

zichten; denn die Verknüpfung iſt dann eine den Begriffen als ſolchen ganz zufällige, von dem was in ihnen gedacht wird, unabhängige, und darum eben kein Gegenſtand weiterer logiſcher Unterſuchung. Nun giebt es aber ſynthetiſche Urtheile, die einen inneren und nothwendigen Zuſammenhang der Begriffe bilden. Worauf beruht ihre Geltung? Daß ſie ſich nicht durch Schlüſſe aus blos analytiſchen Urtheilen ableiten laſſen, wurde ſchon zuvor bemerkt. Nur zweierlei iſt daher denkbar. Sie ſind nämlich entweder nur Schlußſätze aus empiriſch-ſynthetiſchen Prämiſſen, und die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject iſt nur unter der Vorausſetzung nothwendig, daß die Prämiſſen mit ihren Begriffsverknüpfungen giltig ſind; oder es giebt eine Syntheſis von Begriffen, welche logiſch giltige Urtheile erzeugt, ohne dazu erſt der Schlüſſe zu bedürfen. In beiden Fällen kann das Verhältniß des Subjects zum Prädicat als das des Grundes zur Folge bezeichnet werden; und da man dieſes als das charakteriſtiſche des hypothetiſchen Urtheils im engern logiſchen Sinne zu betrachten pflegt, ſo ſcheint dieſe Form dem logiſch giltigen ſynthetiſchen Urtheil vorzugsweiſe angemeſſen. Aber freilich kommt nun ſogleich weiter in Frage, ob unter dem Verhältniß des Grundes zur Folge nur das der Prämiſſen eines Syllogismus zur Concluſion zu verſtehen iſt, oder ob es auch für die Logik noch eine andre Form von Grund und Folge giebt.

Wir werfen zuerſt einen Blick auf den Zuſammenhang der Gründe und Folgen in den Syllogismen. Die Syllogiſtik beantwortet allgemein die Frage, unter welchen Bedingungen, wenn entweder S..M und M..P, oder wenn S..M und P..M, oder wenn M..S und M..P, — auch S..P iſt. Die Bedingungen, welche ſie findet, erſtrecken ſich aber nicht weiter, als auf die Angabe der Qualität und Quantität, welche die Prämiſſen haben müſſen, wenn aus ihnen ein Schlußſatz folgen ſoll, deſſen Qualität und Quantität beſtimmbar iſt. Die Nothwendigkeit des Zuſammenhangs, der Verknüpfung von P mit S im Schlußſatz iſt daher nur eine bedingte; denn ſie gilt allein unter

der Voraussetzung, daß die Prämissen gelten. Daher läßt sich der vollständige Syllogismus immer in der Form eines zusammengesetzten hypothetischen Urtheils ausdrücken, z. B. in der ersten Figur in dem Urtheil: wenn S..M und M..P ist, so ist S..P. Ob aber die Prämissen als Urtheile logische Giltigkeit haben, oder sich blos empirisch rechtfertigen lassen, hat auf die Giltigkeit des Schlusses keinen Einfluß. Sie können sogar rein fingirte, an sich ungereimte Sätze seyn (der Schluß: „der Verstand ist ein Tisch, jeder Tisch ist eine Cubikwurzel; also ist der Verstand eine Cubikwurzel"; ist so logisch richtig als irgend einer aus den vernünftigsten Prämissen). Liegt nun hierin ein kräftiges Zeugniß für die formale Natur der Syllogistik, so folgt daraus aber auch, daß ihre Theorie so allgemein gehalten seyn muß, daß sie nichts weiter voraussetzt als Verknüpfung der Prädicate mit den Subjecten in den Prämissen, zu bejahenden oder verneinenden, allgemeinen oder besondern Urtheilen, gleichviel auf welchen Motiven diese Verknüpfung beruhen möge. Dieser Forderung entspricht nun für's erste die aristotelische Syllogistik nicht. Denn sie beruht ganz und gar auf der Voraussetzung, daß im bejahenden Urtheil das Prädicat im Subject enthalten, im verneinenden Urtheil nicht im Subject enthalten sey; eine Voraussetzung, die nur auf analytisch-kategorische Urtheile paßt. Um sie auf synthetisch-kategorische Urtheile übertragen zu können, muß der „Inhalt" eines Begriffs in dem oben gegebenen weiteren Sinne genommen und dazu nicht blos der Complex der durch seine Definition gegebenen innern immanenten Merkmale, sondern auch die Gesammtheit der adhärirenden Attribute gerechnet werden. Alsdann gilt die Theorie, weil es nach dieser Auffassung keine synthetischen kategorischen Urtheile mehr giebt, wenigstens für kategorische Urtheile jeder Art. Nur aber wenn man die gewaltsame Umformung aller hypothetischen Urtheile in kategorische für erlaubt hält, kann man es versuchen, diese Theorie auch auf hypothetische Prämissen überzutragen. Das Erzwungene einer solchen Anwendung scheint jedoch anerkannt; denn man hat die Schlüsse aus hypothetischen Prämissen

besonders zu begründen gesucht und dadurch eine Lücke in der aristotelischen Schlußtheorie auszufüllen beabsichtigt. Man bedient sich dabei der Grundsätze: wenn der Grund gesetzt ist, ist auch die Folge gesetzt; und: wenn die Folge nicht gesetzt ist, ist auch der Grund nicht gesetzt. Es bedarf jedoch nur des ersten dieser beiden Sätze, indem aus ihm der zweite von selbst folgt. Denn angenommen, wenn die Folge nicht gesetzt ist, sey gleichwohl der Grund gesetzt, so wäre, nach dem ersten Satz, auch die Folge gesetzt, im Widerspruch mit der Voraussetzung. Die Anwendung dieser Sätze setzt jedoch voraus, daß in jedem hypothetischen Urtheil: wenn S ist, so ist P, sich S zu P wie der Grund zur Folge verhalte, was aber nur bei logisch giltigen, nicht aber bei blos empirischen oder fingirten Urtheilen der Fall ist. Es ist daher angemessener, jene Sätze mit Herbart zu formuliren: wenn das Subject gesetzt ist, so folgt das Prädicat, und: wenn das Prädicat aufgehoben ist, ist auch das Subject aufgehoben. Aber man erhält hierdurch doch nur den modus ponens und modus tollens der sogenannten rein hypothetischen Schlüsse, d. i. solcher, bei denen nur die eine Prämisse ein hypothetisches, die andre aber ein subjectsloses (unbedingtes) Urtheil der Form: es ist S, oder es ist nicht P, ist. Um aus zwei hypothetischen Prämissen einen Schluß zu ziehen, reichen diese Grundsätze nicht aus. Man müßte sie dann wenigstens erweitern in der Form: unter derselben Bedingung, unter welcher das Subject gesetzt ist, ist auch das Prädicat gesetzt, und: unter derselben Bedingung, unter welcher das Prädicat aufgehoben ist, ist auch das Subject aufgehoben. Aber sie würden auch dann nur für Schlüsse in der ersten und zweiten Figur ausreichen *). Mir scheint es dagegen, daß sich eine völlig allgemeine Schlußtheorie nur dadurch begründen läßt, daß man jedes bejahende

*) Beiläufig mag bemerkt werden, daß Lott im Irrthum ist, wenn er (Zur Logik S. 31) die dritte Schlußfigur entkräftet zu haben glaubt. Seine Widerlegung trifft diese Figur gar nicht, sondern zeigt nur, daß in der zweiten Figur aus zwei bejahenden Prämissen nicht geschlossen werden kann.

Urtheil als den Ausdruck der Identität der Setzung des ganzen oder theilweisen Subjectsumfangs mit der Setzung des theilweisen (oder in besondern Fällen ganzen) Prädicatsumfangs, und ebenso jedes verneinende Urtheil als den Ausdruck der Nichtidentität der Setzung des ganzen oder theilweisen Subjectsumfangs mit der Setzung des ganzen Prädicatsumfangs ansieht*). Diese Auffassung paßt auf analytische, wie auf synthetische Urtheile, auf kategorische, wie auf hypothetische Urtheilsformen. Man könnte zwar einwenden, daß damit der Unterschied des Subjects als des vorausgesetzten Begriffs von dem nur mitgesetzten Prädicat aufgehoben werde. Allein hierauf kommt bei dem Schluß in der That auch nichts an, sondern dieser hängt wesentlich von der Identität des Mittelbegriffs in den beiden Prämissen ab, und in der dritten Figur wird weder das Subject des Obersatzes noch das des Untersatzes Subject des Schlußsatzes. In jedem bejahenden Urtheil, das aus irgend welchem Grunde für giltig angenommen wird, werden Subject und Prädicat zusammengesetzt, so daß, wie völlig verschieden auch ihr Inhalt seyn möge, doch ihre Setzung als eine und dieselbe zu denken ist. Darum lassen sich die bekannten Kreise zur Demonstration der syllogistischen Figuren auch dann noch benuzzen, wenn die Prämissen synthetische Urtheile sind; denn es ist dann in den bejahenden Urtheilen der (ganze oder theilweise) Subjectskreis zwar nicht selbst ein Theil des Prädicatskreises, aber er coincidirt, congruirt mit diesem Theil, ist damit zusammen, die Setzung beider ist identisch. — Wie stellt sich nun aber allgemein im Syllogismus das Verhältniß des Grundes zur Folge? Die Materie der letzteren, die Elemente S und P des Schlußsatzes sind im Grunde, den beiden Prämissen zusammengenommen, enthalten; sie sind auch dort schon mit einander verbunden, aber nur mittelbar, durch den Mittelbegriff, der sie zugleich sondert, indem er sich zwischen sie stellt. Die Aufhebung dieser Sonderung, die Elimination des Mit-

*) Wie schon in §. 93 meines Lehrbuchs angedeutet ist.

telbegriffs aus den zuſammengefaßten beiden Prämiſſen, die Herſtellung einer unmittelbaren Verbindung zwiſchen S und P, giebt die Folge, die alſo, gegen den Grund gehalten, der Form nach neu iſt. Ganz ebenſo ſtellt ſich das Verhältniß des Grundes zur Folge in den „unmittelbaren Folgerungen", wo immer das gefolgerte Urtheil in dem, aus welchem es als ein giltiges oder ungiltiges abgeleitet wird, der Materie nach enthalten, der Form nach neu iſt. — Hieraus erhellt nun, daß in jedem ſynthetiſchen Urtheil der Form: wenn S iſt, ſo iſt P, das erſt durch einen Schluß oder eine Schlußkette erhalten wird, der Grund ſeiner Geltung, der in ihm ausgedrückten Verknüpfungsweiſe von P mit S, nicht in der bloßen Setzung von S, ja nicht einmal in der einzelnen Prämiſſe: wenn S iſt, ſo iſt M, ſondern nur in der Geſammtheit aller Prämiſſen liegt, von denen jede für ſich nur eine der Bedingungen des Schlußſatzes darſtellt, die zuſammenkommen müſſen, um dieſen zu geben. Die Folge liegt alſo allerdings implicite, d. i. als mittelbar gegebene Verbindung von P mit S im Grunde, explicite aber, als unmittelbare Verbindung, nicht in ihm.

Die nächſte Frage iſt jetzt: giebt es auch Urtheile derſelben Form: wenn S iſt, ſo iſt P, in welchen die Setzung von S in dem ſo eben erklärten Sinne der Grund der Setzung von P iſt? Sie wird zu bejahen ſeyn, wenn es Begriffe giebt, die ihren Elementen nach in anderen Begriffen enthalten, zugleich aber der Form nach neu ſind. Dieſer Forderung genügen in gewiſſer Hinſicht ſchon die bejahenden analytiſchen Urtheile, ſelbſt in der blos kategoriſchen Form: S iſt ein P (die Centifolie iſt eine Blume, ein Rothes); denn hier wird P nicht in derſelben Weiſe, wie es in S enthalten iſt, als einfaches oder zuſammengeſetztes Merkmal, ſondern als ein ſelbſtſtändiger Begriff, als Objectsbegriff, als eine Gattung von S geſetzt. Die Form ſeiner Setzung iſt alſo jedenfalls neu, ja ſchon die Abſonderung von allen andern Merkmalen, mit denen verbunden P in S vorkommt, iſt es. P iſt daher wirklich eine Folge der Setzung von S und wird als eine ſolche anerkannt, wenn man ſchließt: hier

ist S (eine Centifolie) gegeben, folglich auch ein P (eine Blume). Bestimmter aber und eigenthümlicher tritt dieses Verhältniß von S zu P auf in solchen Urtheilen, in denen P gar nicht als einfaches oder complicirtes Merkmal von S aufgefaßt werden kann, sondern gleich diesem ein selbstständiger Begriff ist, der zu seinem Inhalt eine Beziehung zwischen Elementen hat, die zwar in S liegen, aber noch nicht, oder dort wenigstens in andrer Weise als in P, mit einander verbunden sind. Sie sind dann in S nicht als Merkmale enthalten, sondern als Bestandtheile seines Inhalts. S wird hier nicht als eine in Theile (Merkmale) zerlegbare Einheit, sondern als ein aus selbstständigen Begriffen zusammengesetztes Ganzes gedacht *), das man am besten, mit Lott, ein System von Begriffen nennt. Von diesem System sondert sich P als ein der Materie nach in S enthaltenes, seiner Form nach aber neues System ab. Die allgemeine Form der Urtheile, in welchem dieses Verhältniß in seiner Eigenthümlichkeit hervortritt, ist: durch S ist P gegeben. So sagen wir: durch zwei Puncte ist die sie verbindende Gerade, durch drei Puncte die sie verbindende Ebene gegeben; durch Seiten und Winkel eines Vielecks sind auch seine Diagonalen gegeben; durch Mittelpunct und Halbmesser eines Kreises sein Umfang und sein Flächeninhalt; durch zwei Zahlen ihre Summe, Differenz u. s. f. Alle solche Urtheile sind hinsichtlich ihrer Modalität assertorische; denn das Prädicat geht in ihnen wirklich als Folge aus dem Subject als seinem Grunde hervor, wenn die neue Verbindung, die sie ist, gebildet wird, wobei natürlich vorauszusetzen ist, daß sie gebildet werden kann, und zwar ohne anderweite Vermittelung, so daß also diese Verbindung postulirt wird. Daß aber die Folge P aus dem Grunde S hervorgehe, ist hierbei keine Nothwendigkeit.

*) Zahlen und Collectivbegriffe sind solche Ganze, die jedoch keineswegs, wie in diesen Fällen, gleichartige Bestandtheile fordern. Im allgemeinen ist die Partition die logische Form, in welcher wir uns dieser Zusammensetzung eines Begriffs aus seinen Bestandtheilen bewußt werden, wie in der Definition seiner Zusammensetzung aus Merkmalen.

Es müßte sonst S ohne P, ohne die dieses bildende Verbindung nicht gedacht werden können, was keineswegs der Fall ist. Daher ist in diesem Sinne die Folge, sofern sie noch implicite im Grunde liegt, nur eine *mögliche*, das *Ziehen* derselben aus ihm aber etwas dem Grunde *Zufälliges*. Mit einem Worte: die Folge ist hier eine *zufällige Ansicht*, eine zulässige, aber nicht nothwendige Verbindung aller oder einiger Elemente des Grundes *). — Unter welchen Umständen hat nun aber die Setzung von S *mit Nothwendigkeit* die Setzung eines andern Begriffs, den wir zur Unterscheidung von dem vorigen Falle Q nennen wollen, zur Folge? Offenbar dann, *wenn S ohne Q nicht gesetzt werden kann*; d. i. wenn die Setzung von S ohne Q ein Widerspruch ist. Wenn nun S ein System von Begriffen S′, S″, S‴..... ist, so tritt dieser Fall nur dann ein, wenn Q eins dieser Elemente von S oder eine schon vorhandene, nicht erst zu bildende Verbindung mehrerer derselben ist; denn jedes solches Element ist eine *Bedingung der Möglichkeit* (conditio sine qua non) der Setzung von S, eine *nothwendige Voraussetzung* von S. Nach *zwei entgegengesetzten Richtungen* kann also das Denken aus S eine Folge ziehen: *progressiv* eine blos mögliche Folge P, die sich zu S verhält, wie das Bedingte zu seiner Bedingung, *regressiv* eine nothwendige Folge Q, die sich zu S verhält, wie die Bedingung zu seinem Bedingten. Hieraus erhellt zugleich, daß Grund und Folge nicht resp. einerlei sind mit Bedingung und Bedingtem, sondern daß auch das Bedingte zum Grund und die Bedingung zur Folge werden kann. Der Begriff des Quadrats setzt mit Nothwendigkeit voraus gleiche

*) Die Hilfslinien der geometrischen Beweise und Constructionen, die Transformationen der algebraischen Gleichungen und der Functionen beruhen auf solchen zufälligen Ansichten. Sie sagen aus, daß eine gegebene Figur oder Gleichung durch Hinzufügung neuer Linien, Glieder ꝛc. in einer andern *Form* aufgefaßt werden *kann*, welche nun die Bedingungen zu Folgerungen enthält, die ohne diese Zusätze nicht *gezogen werden könnten*.

Seiten und Winkel als Bedingungen seiner Möglichkeit, und es folgt, daß, wenn ein Quadrat gegeben ist, auch gleiche Seiten und Winkel gegeben seyn müssen. Durch das Quadrat sind andrerseits auch seine Diagonalen gegeben, bedingt; aber es folgt nicht, daß, wenn jenes gegeben ist, auch diese gezogen werden müssen, denn das Quadrat kann auch ohne die Diagonalen gedacht werden; nur dies folgt mit Nothwendigkeit, daß, wenn man sie zieht, sie nach Größe und Lage bestimmt sind. Diese Folge aber beruht auf einem Beweise, ist also durch Schlüsse vermittelt. — Diese doppelte Weise, in welcher sich aus einem Begriff, sofern er als ein System von andern Begriffen aufgefaßt wird, eine Folge ziehen läßt, kann nun aber auch als Folgerung durch Analysis und durch Synthesis bezeichnet werden. Der Regreß auf die Bestandtheile eines Begriffs, auf die Bedingungen der Möglichkeit seiner Setzung, ist eine Auflösung, zwar nicht seines Inhaltes in Merkmale, wohl aber seiner Setzung als Zusammensetzung in die bedingenden Setzungen, also Analysis; die progressive Bewegung des Denkens dagegen, durch welche Bestandtheile des Begriffs in eine neue Beziehung, Verbindung, Zusammensetzung gebracht werden, ist Synthesis.

Nach diesen Erörterungen findet nun das Verhältniß des Grundes zur Folge, dessen Wesen zuerst enthüllt zu haben, ein Verdienst Herbarts ist, innerhalb der Logik seine Anwendung, nicht blos in der Theorie der Schlüsse, sondern schon in der Lehre von den Urtheilen, soweit diese sich als logisch giltige, ohne Vermittelung von Schlüssen, unmittelbar nachweisen lassen. Diese Bemerkung ist nicht neu, sondern schon von Lott in der mehrerwähnten scharfsinnigen, leider nur durch allzugroße Kürze nicht überall leicht verständlichen Abhandlung geltend gemacht werden. Dagegen finde ich weder bei Lott noch bei Herbart nachgewiesen, daß von einem und demselben Begriffe aus eine doppelte Folge gezogen werden kann, wovon die eine nur als eine mögliche, die andere als eine nothwendige erscheint. Was die zu Grunde liegende Voraussetzung betrifft, daß S als

ein Syſtem andrer ſelbſtändiger Begriffe aufgefaßt werden könne, ſo iſt ſie der Logik ebenſo empiriſch gegeben, wie die Vorausſetzung der Zerlegbarkeit des Inhalts eines Begriffs in Merkmale. Auch iſt ſie nicht weniger allgemein als dieſe letztere, welche auch nur für zuſammengeſetzte Begriffe gilt. Die Form der Verbindung der Elemente des Syſtems bleibt für die blos formale logiſche Betrachtung ebenſo unbeſtimmt, wie die der Merkmale mit den Begriffen, denen ſie zukommen. Logiſch nothwendig iſt aber die Vorausſetzung ſolcher Begriffsſyſteme, ſofern ſie die ausſchließliche Bedingung darlegen, unter der mit einem Begriff S — ohne Vermittelung von Schlüſſen aus blos empiriſchen Urtheilen — ein anderer Begriff P geſetzt werden kann oder muß.

Die vorſtehenden Ergebniſſe werfen nun auch Licht auf den Zuſammenhang der *Beziehungsbegriffe*, von denen jeder ſein Correlatum vorausſetzt und umgekehrt von dieſem vorausgeſetzt wird. Der Gatte kann nicht ohne die Gattin, die Mutter nicht ohne das Kind, der Lehrer nicht ohne den Schüler, die Höhe eines Dreiecks nicht ohne die Grundlinie gedacht werden u. ſ. f. und ebenſo umgekehrt keiner der letzteren Begriffe ohne den zugehörigen erſteren. Dieſe Untrennbarkeit ſolcher Begriffspaare beruht auf Folgendem. Der eine Begriff S bezeichnet einen ſelbſtändigen Begriff A, *ſofern* er mit einem andern ſolchen Begriff B *verbunden* iſt (z. B. einen Mann, der ehelich verbunden iſt mit einem Weib, einen Menſchen, der durch Dienſtvertrag verbunden iſt mit einem andern Menſchen). Wenn aber A mit B verbunden iſt, ſo iſt es auch B mit A, denn jede Verbindung iſt eine *gegenſeitige*, was jedoch die verſchiedenen Formen der beiden unterſcheidbaren Verbindungen nicht ausſchließt. Bezeichnet nun P den Begriff B, ſofern er mit A verbunden iſt, ſo iſt ſowohl mit S..P als mit P..S zu ſetzen. Denn es kann das mit B verbundene A nicht geſetzt werden, ohne daß damit zugleich das mit A verbundene B geſetzt wird, und ebenſowenig dieſes ohne jenes. In ſolchen Beziehungsbegriffen, wie S = A verbunden mit B, kann A als der Gat-

tungsbegriff, die Verbindung von A mit B, oder die Beziehung desselben auf B aber als der Artunterschied von S aufgefaßt werden, der ihm zur Unterscheidung von jedem mit C, D ꝛc. verbundenen A zukommt.

Zufolge der vorangegangenen Untersuchungen giebt es nun in doppeltem Sinne eine logische Analysis und Synthesis von Begriffen. Zuerst nämlich kann man den Inhalt eines Begriffs in seine Merkmale auflösen und ihn aus diesen wieder zusammensetzen, indem man diejenigen unter ihnen, die dem Begriffe mit andern verwandten Begriffen gemein sind, zum Gattungsbegriff zusammenfaßt und diesem die übrigen Merkmale als Artunterschiede hinzufügt; man erhält damit die Definition des Begriffs. Es giebt aber auch eine Analysis und Synthesis, die sich nicht auf den Inhalt, sondern auf die Setzung der Begriffe bezieht, eine Analysis, die auf die vorauszusetzenden Bedingungen führt, und eine Synthesis, die den Begriff aus diesen Bedingungen zusammensetzt, construirt. Gerade diese zweite Art von Analysis und Synthesis der Begriffe ist aber für die Logik von großer Wichtigkeit; denn durch Verbindung derselben mit der Theorie der Schlüsse wird es ihr möglich, bei der bloßen Verdeutlichung der Begriffe nicht stehen zu bleiben, sondern auch auf die Begründung derselben, auf die Nachweisung ihrer Giltigkeit, auf die Deduction der Begriffe einzugehen. Durch die bloße Definition wird die Giltigkeit eines Begriffs noch nicht verbürgt; denn er kann ein blos erdichteter, durch Determination eines Gattungsbegriffs mittelst eines willkürlich gewählten Artunterschieds gemachter seyn. Aber auch ein gegebener Begriff ist darum, weil er gegeben ist, noch nicht logisch giltig; denn die Analyse seines Inhalts kann verborgene Widersprüche aufdecken, durch die er logisch ungiltig wird. Längst zwar hat die Logik in der Lehre von den Beweisen die Begründung der Urtheile durch Schlüsse sich zur Aufgabe gemacht, dabei auch zwischen analytischer und synthetischer Beweisart unterschieden; die Lehre von der Begründung der Begriffe ist aber vernachlässigt worden. Sie ist in der That auch erst ausführ-

bar, wenn man jener zweiten Art von logiſcher Syntheſis von Begriffen, wenn man dem Verhältniß der bedingenden und bedingten Setzung eines Begriffs eine Stelle in der Logik anweiſt. In dieſer Lehre ſind Mathematik und Naturwiſſenſchaften der Logik vorangegangen: jene durch die Nachweiſung der Realität ihrer Begriffe, dieſe durch die Theorie der Erkenntniß- und Erklärungsgründe. Beide Lehren haben aber eine gemeinſame logiſche Wurzel. Zwar kann in der formalen Logik, die niemals aus dem Kreis bloßer Begriffe heraustreten darf, nicht von der Beziehung der Begriffe zum wahrhaft Seyenden, Realen, die Rede ſeyn, daher auch nicht von Subſtantialität und Cauſalität, und ebenſowenig von der Erkenntniß als dem Wiſſen vom Seyenden; wohl aber von Realität in dem Sinne, wo ſie begründete Setzung eines Begriffs bedeutet, und die verbundene Setzung einer Mehrheit von Begriffen zum Realgrund eines andern Begriffs wird. Umgekehrt kann man, von der Definition eines Begriffs ausgehend, nach den Bedingungen ſeiner Giltigkeit, ſeiner Setzung fragen; alsdann wird dieſer Begriff zum Erkenntnißgrund ſeiner Bedingungen. Und wie bei der Begründung der Urtheile Grundſätze, ſo müſſen bei der der Begriffe Grundbegriffe vorausgeſetzt werden, deren Realität als eine unmittelbare, unbedingte anzunehmen, zu poſtuliren iſt. Die Mathematik, vor allen die Euklideiſche Geometrie, hat durch die ſtrenge Begründung ihrer Begriffe den andern Wiſſenſchaften, insbeſondre der Philoſophie, ein Muſter aufgeſtellt. Sie hält die Realität eines Begriffes nicht ſchon für geſichert durch ſeine Definition, auch beruft ſie ſich dabei nicht auf die Anſchaulichkeit ſeines Inhaltes. Sie deducirt ihre zuſammengeſetzteren Begriffe durch Conſtruction aus poſtulirten einfacheren und beweiſt, daß das hierdurch mittelbar Gegebene identiſch iſt mit dem definirten Inhalt des Begriffs. Eins der einfachſten Beiſpiele iſt der erſte Satz des Euklides, welcher die Conſtruction des gleichſeitigen Dreiecks lehrt und dadurch den Begriff deſſelben deducirt. Dieſe Conſtruction beſteht, wie bekannt, darin, daß aus den Endpunkten der als Grundlinie des Drei-

ecks gegebenen Geraden mit derselben als Halbmesser zwei Kreise beschrieben werden, deren einen Durchschnitt man durch Gerade mit jenen beiden Endpunkten verbindet. Die Realität des Begriffs „gleichseitiges Dreieck" wird also hier abhängig gemacht von der Realität der Begriffe „gerade Linie" und „Kreis", welche postulirt wird. Die Anschaulichkeit des Inhalts dieser Begriffe und ihrer Verbindungsweise bleibt hierbei Nebensache. Anschaulich ist die Vorstellung dieses Dreiecks auch schon vor der Construction, die sich auch selbst nicht auf die Anschauung beruft (denn auch, daß sich die beiden Kreise schneiden müssen, kann und muß bewiesen werden, wenn die Deduction vollkommen streng seyn soll). Man kann nun aber auch umgekehrt von der Definition des gleichseitigen Dreiecks ausgehen und nach analytischer Methode die Bedingungen seiner Realität, die hier hypothetisch angenommen wird, suchen. Um sie zu finden, bedarf es hier nur der Bemerkung, daß, wenn von einem und demselben Punkte zwei gleiche gerade Linien auslaufen, sie als Halbmesser eines Kreises angesehen werden können, der jenen Punkt zum Mittelpunkt hat; eine zufällige Ansicht, eine nicht nothwendige, sondern nur eine der möglichen Folgen aus der Voraussetzung, neben anderen gleich möglichen, die aber, da sie sogleich auf ein Postulat führt, schon die gesuchte Bedingung der Realität des definirten Begriffs giebt, der also bei diesem Gange des Denkens zum Erkenntnißgrund seiner Bedingungen wird. Verwickeltere Aufgaben reducirt die analytische Methode meistens nicht unmittelbar auf Postulate, sondern zunächst nur auf einfachere Aufgaben, die aber, in gleicher Weise behandelt, doch zuletzt durch Postulate gelöst werden müssen. — Man kann nun aber auch von der Erklärung jedes Naturphänomens sagen, daß durch sie die logische Realität des Begriffs des Phänomens deducirt werde. Ein einfaches Beispiel mag auch dieses erläutern. Die Erfahrung giebt den Satz: wenn ein leuchtender Körper, oder, wie wir zur Vereinfachung annehmen wollen, ein leuchtender Punkt einen dunkeln und undurchsichtigen Körper (z. B. eine Kugel) bestrahlt, so entsteht auf der jenem Punkte

abgewandten Seite des Körpers ein dunkler Raum, der ringsum von dem durch den Lichtpunkt erhellten Raum umſchloſſen wird und der Schatten des Körpers heißt. Der Begriff des Schattens iſt damit definirt, ja er iſt ſogar als ein empiriſch gegebener nachgewieſen, aber ſeine logiſche Realität iſt dadurch noch nicht begründet. Dies geſchieht aber dadurch, daß man ihn als eine nothwendige Folge aus den gegebenen Vorausſetzungen ableitet; und dies iſt leicht. Denn da das Licht von dem leuchtenden Punkt in geraden Linien ausſtrahlt, und der Körper undurchſichtig, alſo für das Licht undurchdringlich iſt, ſo kann von demjenigen Raum, der von den ſtetig ſich aneinanderreihenden Lichtſtrahlen, die den Körper berühren, eingeſchloſſen wird (bei der Kugel ein Kegel), der Theil, welcher auf der dem leuchtenden Punkte abgewendeten Seite des Körpers liegt, von jenem Punkte nicht erhellt werden, aber auch nicht von dem Körper, da dieſer, nach der Vorausſetzung, dunkel iſt, alſo überhaupt nicht. Hier ſind die Begriffe: leuchtender Punkt, geradlinige Lichtſtrahlen, undurchſichtiger und dunkeler Körper, die Bedingungen der logiſchen Realität des Begriffs: Schatten dieſes Körpers; ſie bilden zuſammengenommen, in der angegebenen Verbindungsweiſe den logiſchen Realgrund dieſes Begriffs. Umgekehrt kann man aber auch ſchließen, daß, wenn ein Körper einen Schatten wirft, er mindeſtens von einem Punkt durch geradlinige Strahlen beleuchtet, an ſich aber dunkel und undurchſichtig ſeyn muß. Der Begriff des Schattens wird alſo dann zum Erkenntnißgrund der Bedingungen ſeiner logiſchen Realität.

Vergleicht man die im Vorſtehenden erhaltenen Reſultate mit den entſprechenden Abſchnitten meines Lehrbuchs, ſo wird man nur in der Begründung des Abhängigkeitsverhältniſſes der Begriffe einen weſentlichen Unterſchied finden. Die dort verſuchte Ableitung dieſes Verhältniſſes nämlich überſchreitet allerdings die Grenzen der formalen Logik; denn ſie bleibt nicht bei dem Zuſammenhang von bloßen Begriffen ſtehen, ſondern ſpringt auf denjenigen der veränderlichen äußeren Zuſtände ihrer wirklichen Objecte über. Dagegen ſcheint es mir noch immer noth-

wendig, wenn man die Lehre von den Begriffen der von den Urtheilen vorausschickt, in jenen nicht blos von analytischen, sondern auch von synthetischen Begriffsverhältnissen zu handeln. Denn man kommt bei den Urtheilen mit dem Unterschied von Begriff und Merkmal nicht aus, sondern bedarf des Verhältnisses der Bedingung zum Bedingten, was nur durch jene Begriffssysteme begreiflich wird, deren Elemente nicht Merkmale, sondern selbständige Begriffe, Bedingungen der Möglichkeit des Begriffsganzen sind.

Philosophie in Italien.

Von Dr. Ed. Boehmer.

Unsern diesmaligen Bericht über gegenwärtige philosophische Bestrebungen jenseits der Alpen eröffnen wir mit dem Hinweis auf eine neuere Ausgabe von Schriften jenes älteren italienischen Philosophen, der sich selbst als die squilla in der Morgendämmerung einer neuen Zeit bezeichnete, und aus dem, wie Rosmini und andre Philosophen in Italien meinten, Leibnitz seine Monadenlehre, seine Theodicee, seinen Optimismus entnommen. In zwei Octavbänden erschienen: Opere di Tommaso Campanella scelte ordinate ed annotate da Alessandro d'Ancona e precedute da un discorso del medesimo sulla vita e le dottrine dell' autore. Torino, Pomba. 1854. Das Werk ist Terenzio Mamiani gewidmet, „dem Gründer und Präsidenten der Akademie für italische Philosophie, der mit seinen bewunderungswürdigen Schriften den Namen und die Lehre Tomm. Campanellas aus der Vergessenheit zog." Vgl. Mamiani's Dialog Campanella in den dialoghi di scienza prima. 1846. p. 381 f. Saggi di filos. civile. 1852. p. 172. wo er ihn als den ersten nennt, der die Theorie des Fortschritts aufgestellt. Den größeren Theil des ersten Bandes (CCCXLIII S.) nimmt der discorso des Herausgebers über Leben und Lehren Campanellas ein, eine sehr gelehrte Arbeit, die dem damals erst 18jährigen Vf. alle Ehre macht. Wenn man das lange bunte Register der

ungemein zahlreichen und ſo verſchiedenartigen Schriften des gelehrten und geiſtvollen Dominikaners durchläuft, ſo begreift man wie Cardinal Pallavicini von ihm ſagen konnte: vir qui omnia legerat, omnia meminerat, praevalidi ingenii — und zu dem was er hinzufügt: sed indomabilis, braucht man nur daran zu denken, wie einmal Campanella vierzig Stunden hindurch die Folter ertrug, durch die Stricke, mit denen er angebunden war, das Fleiſch durchſchnürt usque ad ossa, und außerdem einer andern ſcheußlich grauſamen Qual ausgeſetzt, ſo daß er zehn Pfund Blut verlor, wie er dies ertrug ohne die Inquiſitoren auch nur einer Antwort auf ihre wiederholten Fragen zu würdigen. Als ſeine Verurtheilung zu lebenslänglicher Gefangenſchaft ausgeſprochen war, ſagte er zu den Richtern: maiori forsitan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam. Die wechſelvollen Lebensſchickſale ſo wie die mannichfaltige Weltanſchauung und die religiöſe Stellung dieſes ſeltnen Mannes ſind wohl geeignet, auch zu einer deutſchen Darſtellung aufzufordern, die uns den praktiſchen und doch wieder unpraktiſchen Philoſophen in ſeiner reichbewegten Zeit, einflußreich ſelbſt vom einſamen Gefängniß aus, in verſchiedenen Ländern, in ſeinen nahen Beziehungen zu Papſt und Fürſten, lebendig und farbenfriſch ſchildern müßte. In die politiſchen und ſocialphiloſophiſchen Anſichten Campanella's geht Ancona mehr ein als in die metaphyſiſchen; auch die Wahl der Schriften iſt ſo angeſtellt, daß das Werk in der biblioteca popolare, in welcher es Bd. 86. 87. bildet, mit Recht unter die Claſſe: Politica gebracht werden konnte. Rob. Mohl hat in ſeiner Geſch. und Liter. der Staatswiſſ. von dieſer Ausgabe, die ihm einzelnes unbekannte geboten haben würde, noch keinen Gebrauch gemacht.

Den Reſt des erſten Bandes (175 S.) nehmen die poesie filosofiche ein, für die ſich auch Herder einſt begeiſterte, nebſt dem Commentar des Tobias Adami, mit manchen Berichtigungen deren die letzte Ausgabe, die von Orelli 1834, welche Ancona abdruckt, bedurfte. Noch bleibt aber hie und da einzelnes zu beſſern. Schade daß in dem ſchönen Sonett (S. 89.),

in welchem er den deutschen Lutheraner gegenüber dem römischen Kleriker als barmherzigen Samariter hinstellt, gegen Ende ein paar Worte fehlen. Man muß die Lücke, die auch Ancona andeutet, etwa ausfüllen: opra così und dann das folgende (statt der sinnstörenden Interpunction der Ausgabe) lieber so lesen: mentre, quel che si crede Se a te ed agli alti è buono e ver, non sai. S. 19. letzte Zeile des Textes wäre nicht nöthig gewesen esso (auf far mutanza bezogen) in essa zu ändern.

Der zweite Band von vierthalbhundert Seiten enthält zunächst die im Original noch ungedruckten aforismi politici (— S. 39.), aus zwei Pariser MS. abgeschrieben vom Advoc. Jacopo Ferrari, verglichen mit einem Mediceischen Codex und der latein. Uebers. und mit Noten versehen von Ancona. Sodann aus einem MS. der Magliabecchiana die discorsi a' principi d'Italia che per bene loro e del cristianesimo non debbono contradire alla monarchia di Spagna ma favorirla, e come dal sospetto di quella si ponno guardare nel papato e per quella contra infedeli con modi veri e mirabili (— S. 75.). Erst nach dem Abdruck wurde es dem Herausgeber möglich die 1848 in Neapel aus einem dort und einem andern in Paris befindlichen Codex veranstaltete Ausgabe dieser Schrift durch den preußischen Gesandten in Florenz H. v. Reumont, welcher seiner Zeit über dieselbe in den Blättern für liter. Unterhaltung berichtete, zu erhalten; die Vorrede und die hauptsächlichen Abweichungen derselben theilt Ancona mit (S. 338—342.). Den berühmten Tractat della monarchia di Spagna veröffentlicht der Herausg. zum ersten Mal in der Urschrift nach einem Magliabecchischen MS., emendirt und mit Anmerkungen (— S. 229.). Ancona sagt: nel 1623 fu tradotta in tedesco da Besoldus. Mir liegt eine deutsche, wie auf dem Titel angegeben, aus dem handschriftlichen italienischen Original gemachte Uebersetzung von 1620 vor, Q. s. l.; weder Herausgeber noch Uebersetzer sind genannt. Die erste Ausgabe jener Schrift ist also diese deutsche. Quei Tedeschi, sagt Ancona, che più quasi di noi sono amorevoli delle cose nostre. Als Beispiel des politischen Blicks

des Vf. erinnern wir an sein Wort (Kap. 23.): se Germania perde sotto gli auspicj di Austria, potrebbe farsi un imperadore eretico, und was die hinzugefügte Bemerkung betrifft: e ne verrebbono più mali, so sind, wie bekannt, als wirklich die Kaiserkrone einem Häretiker angetragen wurde, auch viele Häretiker derselben Ansicht gewesen. Von der „Sonnenstadt" giebt Ancona die Luganer Uebersetzung ins Italienische mit Hinzufügung der questioni sull' ottima republica (— S. 310.). Aus einem Cod. der Casanatense in Rom veröffentlicht er zum ersten Mal die Abhandlung sopra l'aumento dell' entrate del regno di Napoli (— S. 338.) mit einer 1847 geschriebenen Vorrede des als Nationalökonom namhaften Marquis L. Dragonetti. Jener Codex ist äußerst fehlerhaft und der Herausg. sagt selbst, daß er nicht einmal die Hälfte der Fehler verbessert zu haben hoffen dürfe. Nachträglich berichtet er (S. 348.), daß in einem MS. zu Lucca auch die Monarchia di Spagna, die Aforismi politici, die città del sole, die discorsi a' principi d'Italia nebst andern Schriften dess. Vf. vorhanden seyen.

In demselben Jahr, in welchem diese treffliche Arbeit den großen Calabresen seinen italienischen Landsleuten in lebendigere Erinnerung zurückrief, erschien auch ein Werk das vorzüglich geeignet ist, die Aristotelische Philosophie, gegen die Campanella, wie sie damals in der scholastischen Verkleidung ihm entgegentrat, rastlos ankämpfte, wieder, nachdem die Zeiten andre geworden, in ihrer treuen Gestalt auf der Halbinsel zu empfehlen. Das Werk: metafisica d'Aristotile volgarizzata e commentata da Ruggiero Bonghi. libri I—VI. Torino, dalla stamperia reale. 1854. CIV und 450 S. 8. tritt den deutschen Forschungen auf diesem Gebiet sowohl was das philosophische Verständniß betrifft als auch hinsichtlich der Textkritik würdig zur Seite; die Uebersetzung ist ohne Zweifel eine der besten, die es von Aristoteles Metaphysik jetzt giebt. Zu Gute kommt dem Vf. der Umstand, daß das Italienische, wie er S. 278. sagt, fast die ganze scholastische Sprache lebendig behalten hat, ein Vorzug auch vor dem Französischen. Das Werk ist auf den An-

trieb und Rath Rosmini's unternommen, dem der einleitende Brief (— S. XXVI.) es widmet. Das Proömium (— S. CIV.) behandelt Authenticität und Ordnung der Bücher der Metaphysik. „Da man gegenwärtig in Italien", sagt der Vf., „im allgemeinen nichts von allem dem, was über diese Sache gesagt und geschrieben ist, weiß, konnte ich nichts voraussetzen und mußte alles sagen." Und er benutzt, kurz zu sagen, alles Nöthige und vieles Unnöthige, das man in Deutschland für eine solche Arbeit benutzen würde, sogar bis auf Starke's Gymnasialprogramm von Neuruppin; auch die französischen Arbeiten sind durchgehends berücksichtigt. In Bezug auf das zweite Buch stützt er die Ansicht, daß es aus drei Fragmenten bestehe, von mehreren Seiten. Das fünfte Buch sey seinem Ursprung nach eins von den sonst verlornen Aristotelischen ὑπομνηματικά, eine Reihe nicht eng zusammenhängender Kapitel, sey aber nur zum Theil das ursprüngliche an dieser Stelle vorhanden gewesene Buch das durch fremde Ueberarbeitung aus andern Aristotelischen Schriften verändert worden. Die Reihenfolge bis einschließlich Buch sechs (lateinischer Zählung) ergiebt sich als richtig, über die folgenden Bücher wird der zweite Theil handeln. S. LXXVIII. wird aus einem Turiner Cod. ein, wie Bonghi selbst sagt, unbedeutendes scholion ineditum mitgetheilt. Der Uebersetzung sind reichliche zum Theil sehr ausführliche sinnerläuternde Noten beigefügt, philologische Erörterungen folgen am Schluß jedes Buches. Auch Bonitz, dessen subtile und elegante Behandlung er mehrfach rühmt, wird öfter von ihm berichtigt, auch in syntaktischer Hinsicht, z. B. (S. 68.) zu p. 987. b., wo Bonitz τὰς ἀριθμὰς des Artikels wegen nicht als Prädicat anerkennen, Schwegler, weil es Prädicat seyn müsse, den Artikel streichen will, während ihn Bonghi durch eine Anzahl von Stellen als bei Aristot. so vorkommend schützt. Mit gleichem Recht hält er zu p. 1001. a. (S. 141 f.) an der Beckerschen Lesart gegen die Bonitzschen Conjecturen fest, wird indessen einmal von seiner gewohnten Akribie verlassen, indem er jene Worte ὡς ἔσης τῆς ἐφίας αὐτὸ τὸ ἓν εἶναι καὶ ὄν τι so verstehen will

als ſtehe geſchrieben ὡς ἑ. τ. ἑ. (αὐτῶν) εἶναι τι αὐτὸ τὸ ἓν καὶ (τὸ) ὄν — come che la loro essenza sia che l'uno e l'ente siano qualcosa di per sè soli; da es vielmehr heißt: als wenn das Weſen das Einsſeyn und etwas Seyendes wäre — in Beziehung auf jene Anſicht der Platoniker und Pythagoreer die Ariſt. mit den beiden Formeln ausdrückt: τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν εἶναι ἐσίαν und (was Bonitz nicht notirt, Bonghi ſelbſt aber zur Erklärung heranzieht) τὸ ἓν αὐτὸ καὶ τὸ ὂν αὐτὸ εἶναι τι. Auch S. 207. z. p. 1003. Schluß von Kap. 1. verwirft er beſonnen die Emendationen von Schwegler und Bonitz. S. 337. zu p. 1017. b. aber weiſt er unnöthigerweiſe mit Bonitz das ῥητὸν und ῥητῶς aus dem Text. Τὸ ὂν τὸ μὲν δυνάμει ῥητόν τὸ δ' ἐντελεχείᾳ, iſt das (wie wir ſagen würden) als Möglichkeit und als Wirklichkeit beſtimmte Seyende. Der Ausdruck iſt wie ῥητὴ (definita) πλευρὰ διαμέτρῳ bei Jamblich, der auch ῥητότης im Sinn von Definition braucht, Stephani thes. ed. Hase. s. v. p. 2381. Ariſtoteliſch freilich ſchmeckt dies nicht, und iſt es ein Anzeichen mehr, daß Buch Δ nicht intact authentiſch iſt.

Zu unſerm Bedauern ſind wir durch den Raum verhindert, weiter in die Auffaſſungen des gelehrten Vf. einzugehn, wie es ſich gebührte. Wir wünſchen nur, möglichſt bald den folgenden Theil fertig zu ſehn. Am Schluß dieſes Bandes (S. 383 — 450.) befindet ſich eine Ueberſetzung der Zellerſchen Abhandlung (aus den Platon. Studien): die Darſtellung der Platon. Philoſ. bei Ariſtot. Bonghi bemerkt auch wo Zeller ſpäter ſeine Meinung geändert. Der Ueberſetzer wollte, wie er (S. XVII.) ſagt, den Italienern eine Probe der trefflichen deutſchen Behandlungsweiſe ſolcher Dinge geben, welche den Leſer den Urſprung und Fortgang der Ueberzeugung des Autors mitanſchauen laſſe. Zugleich habe er verſuchen wollen, ob man ein deutſches Buch in einem italiano facile chiaro preciso e netto wiedergeben könne, und daß der Verſuch gelungen, wird ihm von Kundigen zugeſtanden. Bonghi citirt einmal eine Schrift von ſich über Plato's Philebus, Neapel 1848; wohl eine Ueberſetzung mit Noten.

In den Saggi di filosofia civile tolti dagli atti dell' accademia di filosofia italica finden ſich (S. 276—351.) Briefe von Bonghi intorno alla psicologia ed alla storia del concetto dell' anima nelle varie scuole filosofiche antiche e del medio evo, wie wir bereits in unſerer Anzeige jener Sammlung im Jahrgang 1853 dieſer Zeitſchrift erwähnten.

Inzwiſchen iſt der zweite Band dieſer Saggi erſchienen, 1855, ebenfalls in Genua (vendibile alla libreria di G. Grondona) X und 423 S. — Es eröffnet denſelben ein beredter discorso des Präſidenten Terenzio Mamiani, der ſich über die allgemeinen philoſ. Grundſätze der Akademie auch in Bezug auf politiſches und ſociales Leben verbreitet. Es folgt (S. 29.) ein Vortrag deſſelben: über die Unmöglichkeit eine primitive Idee aus einer andern abzuleiten. Es bleiben deren ſieben: das Seyn, die Wahrheit, das Gut (il bene — la beatitudine), die Schönheit, die Freiheit, das Factum — das wir durch Erfahrung kennen lernen mit ſeinen Grundbeſtimmungen wie Raum, Zeit, Cauſalität und einige andre; ſchließlich der Glaube — durch welchen das religiöſe Gefühl Gott einige Vorzüge wie Liebe, Heiligkeit beilegt, die aus dem reinen Begriff des Unendlichen nicht abgeleitet werden können. Dieſe letztere Andeutung insbeſondere würde auf eine ſehr wichtige Unterſcheidung zwiſchen Gottes ethiſchem Charakter und ſeiner Natur führen, wie ſie auch bei Ruggiero Bonghi's Dialog della natura dell' atto creativo (S. 44—108.) im Hintergrunde liegt. Wir werden hier nach Streſa (wo Bonghi, der aus Neapel iſt, jetzt lebt) zu Rosmini geführt, deſſen Garten der Ort des Geſprächs iſt, das ebenſo anſchaulich als eingehend mitgetheilt wird; und iſt das ganze, wie ich erfahre, keine Erfindung des Vf. Die Perſonen ſind, außer dem Wirth und Bonghi ſelbſt, Marquis Cavour (der ältere Bruder des Miniſterpräſidenten) und der Dichter Manzoni. Dieſer iſt es beſonders der ſeine philoſophiſche Anſicht über jene Frage entwickelt. Er faßt ſie ſchließlich in dieſe Definition zuſammen: „der Creationsact iſt der Act des Seyns Gottes, nicht inſofern er die göttliche Natur conſtituirt,

sondern insofern er einen von Gott verschiednen und contingenten Act setzt. Derselbe ist gesetzt durch absolutes Arbitrium, aber in seinem Proceß und in seinem Effect ist er determinirt theils von der ganzen präexistenten Natur des Unendlichen, theils von der dritten Form derselben, nämlich der Liebe, in welcher er seine ratio sufficiens des Gesetztwerdens findet." Das unendliche Seyn ist nämlich durch einen nothwendigen generativen Act Subject, Object, oder real, ideal d. h. in sich und für sich, und drittens in der Synthese beider Moralität, welche wesentlich in Freiheit besteht. Diese dreifache Bestimmung kommt dem Seyn als Seyendem, nicht als Unendlichem, zu, daher auch das endliche Seyn an derselben Theil haben muß. Als endliches hat dasselbe aber gewisse Beschränkungen, die in Raum und Zeit erscheinen. Weil die Zeit nur das Endliche mißt, das Unendliche dagegen ewig ist, so kann die Schöpfungsthat nicht der Selbsterzeugung Gottes erst als zweites folgen, sondern das göttliche Thun ist nur Ein Act in verschiedenen Beziehungen, nach innen und nach außen. — Von einem der Theilnehmer dieses ebenso anziehenden als gründlichen Dialogs, vom Marquis Cavour, erhalten wir dann einen Vortrag „über die Principien der Moral" (S. 109—141.). Auch er stützt sich auf das Factum der Freiheit, das kein besonnener Philosoph leugnen, das man aber auch nicht auf weitere Elemente zurückführen könne, da es absolut primigen sey. Allein wer hat dies jemals beweisen können? mögen auch die bisherigen Ableitungen mißlungen seyn. Vielmehr ist unläugbar die Freiheit, zunächst die Wahlfreiheit, wenn sie überhaupt ist, nicht ohne irgend eine Naturnothwendigkeit; im Grunde sagt das auch Cavour selbst in den Worten, daß die Thatsache der Freiheit ein primo dato della natura sey, zumal er hinzusetzt, daß uns in der intima sostanza der Freiheit noch etwas dunkles und mysteriöses zurückbleibe. Die Frage: Wie ist Freiheit möglich? ist recht eigentlich die Aufgabe der Speculation nach Kant, welchem selbst allerdings die Freiheit etwas ganz unbegreifliches war. Die Antwort auf jene Frage wird der Nachweis seyn, daß Frei-

heit zunächst nothwendig ist. Die Willensentscheidung einer absoluten Freiheit läßt sich dann freilich nur nach der Hand erkennen. Ueber den Einfluß des freien Willens des Menschen auf sein Vorstellen macht die vorliegende Abhandlung Bemerkungen, die man in Büchern deutscher Philosophen seltner antrifft: er weist darauf hin, daß der Mensch den rechten Begriff einer ihm mißliebigen Wahrheit adulteriren und einen arbiträren Begriff um seiner Neigung zu fröhnen dafür unterschieben kann, dem er dann die Herrschaft überträgt. Sich so absichtlich etwas vorzuspiegeln, eine solche Lüge sey die Quelle aller Immoralität. Ganz aber lasse sich die Stimme der Wahrheit im Gewissen nicht unterdrücken. Wegen jenes Hanges, unsern Begriff der uns verdammenden Wahrheit zu verfälschen, bedürfe es zum Widerstand einer großen moralischen Kraft. So werde die Gerechtigkeit, die moralische Rechtbeschaffenheit eines Geistes der stetig und unveränderlich der seine Handlungen dirigirenden Wahrheit anhänge, nur auf dem Wege der Tugend gegenüber den Trieben erreicht. Aber die vollkommne Gerechtigkeit höre auf Tugend zu seyn, weil dann der Mensch ohne sforzo virile der im Begriff des virtus liegt, seine volle Befriedigung und sein Vergnügen eben in dem Ausüben der Gerechtigkeit finde; dann ist die Heiligkeit erreicht. Das Grundprincip der Moral entspreche dem obersten logischen Princip des Widerspruchs in der Dialektik. Beide sind unverbrüchliche Norm, und beide zunächst negativ. Das positive Element der Moral sey der Compler der Triebe; diese werden limitirt durch das non concupisces des kategorischen Imperativs. Wahre Moralität komme demnach nur durch das Zusammenwirken von drei verschiedenen Elementen im Menschen zu Stande, nämlich 1. entstehe ein subjectives Princip aus den Compler aller Triebe der menschlichen Natur, das sich für den Christen in dem allgemeinen Princip der Liebe (caritas) vollende. 2. ein objectives Princip, welches zum Gesetz werde wenn die objective Idee des Gutes (del bene) kategorisch und imperativ alles das ausschließe was zwei rechtbeschaffene (rette) Willen in Collision bringen könnte. 3. eine subjective Dispo-

sition der menschlichen Seele, welche die Unverletzlichkeit des Sittengesetzes anerkenne und hinreichende Kraft besitze, diese Unverletzlichkeit um jeden Preis zu achten. Diese Disposition, die Gerechtigkeit, sey entweder Tugend oder Heiligkeit. Ein vollständiges Moralsystem habe deshalb drei Theile: eine Agatholo-gie oder Theorie vom Gut, eine Nomologie, und eine Dikäologie, worin die besonderen Tugenden, die menschlichen Pflichten und die Gewissensregeln zu behandeln wären. Man wird sich bei dieser Eintheilung an die Schleiermacherſche erinnert finden, die indessen der Vf. nicht zu kennen scheint, da er sie sonst wohl erwähnt haben würde, wie er Kant nicht unerwähnt läßt. Es wäre indessen manches gegen jene Gliederung einzuwenden. Zunächst müßte doch die Behandlung der einzelnen Pflichten in die Nomologie zurückgeschoben werden, weiter aber zeigt sich, daß eine Sittengesetzgebung nur denkbar ist, wenn sich dem Gesetzgeber das Dilemma schon in seiner ganzen Vollständigkeit als gleichmöglich darbietet: er hat die Wahl zwischen der Entscheidung für den Trieb der Natur nach ungetheilter Alleinherrschaft und der Annahme der Aufforderung zur Beschränkung. Diese wurde gewählt, die Thatsache der Schöpfung bezeugt es. Auch von hier aus zeigt sich wie richtig Jac. Sanvitale in seinen „psychophysiologischen Bemerkungen zur Erklärung der menschlichen Ekstase" (S. 215—231.) sagt: wenn jemand die Ansichten der Philosophirenden über den Ursprung der Dinge und des Menschen gleichsam in zwei große Provinzen theilen wollte, so würde man zwischen Bekämpfern und Verfechtern der Schöpfung zu unterscheiden haben. Vor der Nomothesie also ist noch gar nicht darüber entschieden, was ethisch ἀγαθὸν seyn soll. Die Nomologie aber kann, wenn wir so unterscheiden wollen, materiell nichts neues bringen, sondern nur das Decret mittheilen, das als möglich erkannt war. Und die Gerechtigkeit besteht auch nur darin, daß Gott selbst und ihm folgend jeder endliche Geist dem einmal Beschlossnen treu bleibt. Die Ansicht des Turiner Professors Bertini, daß die ganze Moral sich aus der uneigennützigen Liebe der moralischen Schönheit der tugendhaften

Handlungen ableiten lasse, eine Ansicht, die der Marquis als einseitig verwirft, würde ihre Stelle in der Frage nach dem Beweggrund zu der bestehenden ethischen Gesetzgebung finden. Die schwierigste Untersuchung aber ist die, wie es denn komme, daß der Gesetzgeber jene Schönheit uneigennützigen Handelns dem Genuß des eignen Ungestörtseyns vorzieht, was freilich jeder edle Charakter sehr natürlich finden wird, womit aber das Problem nicht wissenschaftlich gelöst ist.

Auf eine Vorlage des Prof. G. B. Giuliani, welcher die Frage anregt, ob sich ein fortschreitendes Erreichen des Ideals des Schönen in der Kunstgeschichte nachweisen lasse? (S. 143 f.), geht Graf Mamiani in einem Vortrag „über das Schöne in Bezug auf die Theorie des Fortschritts" ein (S. 145—170). Er führt mit gewohnter Beredsamkeit durch, wie die verschiedenen Künste im Lauf der Zeit aus neuen in die Geschichte getretenen Principien entschieden höhere Stufen gegen früher erreicht haben, wie insbesondere das Christenthum ihnen einen Reichthum unaufgeschlossenen Stoffes geboten. Homer konnte nicht die Aufgabe Dante's lösen, Shakespeare stehe ja nach vielen Seiten unvergleichlich höher als die Alten. Daß das Schöne fortschreite, folge daraus, daß das Gute fortschreite. Denn nichts anderes sey die Schönheit als die Form, unter der sich die hohe Mittheilung des Guten vollziehe. Er erinnert an Plato, der das Schöne den Glanz des Wahren genannt habe, und an den Ausspruch eines Italieners des 16. Jahrh., des Marsupino: in omnibus interna perfectio perfectionem producit externam; illam bonitatem, hanc pulcritudinem possumus appellare. Wie besteht aber damit die oben behauptete Primitivität der Idee des Schönen? — Unter anderm werden hier auch Ansichten Hegel's und Gioberti's kritisirt.

Prof. Bottaro hielt eine Vorlesung „über die philosophischen Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung" (S. 173—189), und über denselben Gegenstand spricht Prof. Napoli (S. 190—204). Eine andere Vorlesung Bottaro's betrifft „die Beziehungen der positiven und Naturwissenschaften auf die bürgerliche Gesellschaft

und deren Fortſchritte" (S. 204—214). Er ſchließt mit der Bemerkung, daß, wenn der bürgerliche Fortſchritt jetzt nicht im Verhältniß ſtehe zu den vorhandenen reichen Hülfsmitteln aller Art, dies am Mangel der organiſirenden Kraft liege, jener virtù di principii, welche die Philoſophie ſey, ſie, das Leben und die Energie der menſchlichen Geſellſchaft, ohne die jedes Fortſchrittsmittel unthätig und faſt nutzlos daliege, wie eine glänzende und ſtarke Rüſtung, die Niemanden hat, der ſie anlege, wie ein ſcharfer Degen, den Keiner in die Fauſt nimmt. Möge, wünſcht der Vf., bald dieſer Genius der philosophia civilis kommen, der durch Eingießung eines neuen Geiſtes die vorhandenen Elemente belebe und vereinige.

„Ueber den Nutzen der Metaphyſik in den phyſiſchen Wiſſenſchaften" handelt das S. 232—248 mitgetheilte Fragment eines Briefes des Präſidenten der Academie. Eine imaginatio feliciter audax komme oft den Experimenten erfinderiſch zuvor. In der ſchwierigen Kunſt, die Beobachtungen mit der Dialektik, die inductiven Methoden mit den deductiven zu vereinigen und zu contemperiren, ſey größter und unvergleichlicher Meiſter Galileo geweſen, der in jedem ſeiner Bücher die hervorragenden und glücklichſten Charakterſeiten des italieniſchen Geiſtes gleichſam ausgemeißelt habe, nemlich eben die Berührung der Extreme, und die Eigenſchaft, in jeder Sache die Gewißheit des Factums und zugleich die Spitze der Speculation zu ſuchen. Der abſtracte Hegelianismus, der den Thatſachen nicht Rechnung zu tragen wiſſe, wird mehrfach angegriffen.

Es folgt ein Bericht über zwei Vorträge deſſelben Vf. über die Souveränetät (S. 251—261), welche ſchon gedruckt ſind als Anhang der vierten Auflage der bereits in unſerer früheren Anzeige erwähnten Schrift: fondamenti della filoſofia del diritto e ſingolarmente del diritto di punire. Lettere di Ter. Mamiani e di Pasquale Stanislao Mancini. Sodann ein Abriß des Vortrags von Boccardo: „ob den Staatsgrundgeſetzen und den bürgerlichen Geſetzbüchern allgemeine Erklärungen von Rechten vorauszuſchicken" (S. 261—264), woran ſich eine Erör-

terung derſelben Frage von Mamiani (S. 264—281), ſo wie von Prof. Emerico Amari (S. 281—286) ſchließt. Wiederum von Mamiani ſind zwei Vorleſungen über das Eigenthumsrecht (S. 286—334), worin wir außer beſonders Proudhon auch Kant, Bouterwek, Krauſe, Ahrens berückſichtigt finden. Der Advocat Rafael Conforti in ſeinen Bemerkungen „über die Motive des Socialismus“ (S. 337—345) beruft ſich ein Paar Mal auf die Rechtsphiloſophie von Stahl, uno dei più profondi filosofi di Alemagna. Derſelbe behandelt „die Arbeit und ihre Vertheilung“ (S. 346—359), und giebt „Beobachtungen über den Geiſt (principio informativo) des Strafcodex und der Jurisprudenz der Sardiniſchen Staaten“ (S. 359—371), eine Art von Einleitung zu dem Bericht „über das Strafſyſtem und das Gefängniß zu Aleſſandria in Piemont“ (S. 371—383). Conforti war Deputirter der accademia di filosofia italica bei dem congresso d'istruzione e di educazione, der 1851 in Aleſſandria gehalten wurde, und Berichterſtatter der vom Congreß mit Beſichtigung des dortigen Zuchthauſes beauftragten Giunta. Wiederum las Bottaro über die Frage: „Warum der Fortſchritt der bürgerlichen Geſellſchaft die Ausdehnung und Wichtigkeit der Regierungsfunctionen drücke“ (S. 383—395). „Ueber die Fundamentalprincipien der Societät und der Aſſociation“ hielt Prof. V. Garelli Vortrag, worüber einiges mitgetheilt wird nebſt darangeknüpften Bemerkungen von Mamiani, Amari und Prof. Torre (S. 395—398). Den Beſchluß macht ein Discorſo des Präſidenten, deſſen Thema: „Wie viel die Fortuna über die großen Männer und dieſe über das Leben der Nationen vermöge“ (S. 399—420). Das Ergebniß iſt: ſie habe mäßigen Einfluß auf das Leben der großen Männer, ſehr geringen auf das der Nationen, den geringſten oder keinen in jener Weite des Raumes und der Zeit, in der ſich eine erhebliche Veränderung und Umgeſtaltung des Menſchengeſchlechts zu vollziehen pflege. Das letzte Wort iſt panteisti alemanni — ſie ſind's, die der umſichtige Gelehrte wieder und wieder unerbittlich bekämpft; auch dies ein Band der Einheit zwiſchen der

Akademie für italische Philosophie, die unter seinem Präsidium auch literarisch blüht, und dieser Zeitschrift, der einzigen philosophischen in dem philosophischen Deutschland. Wir freuen uns, diesmal ein Zeichen der Anerkennung dieses gemeinschaftlichen Strebens aus Italien mittheilen zu können. Der Herr Präsident der Genueser Akademie hat uns einen von ihm gehaltenen noch nicht gedruckten Vortrag gütigst übersendet und die Veröffentlichung desselben in dieser Zeitschrift anheimgestellt. Wir geben den Aufsatz Mamiani's im Original, da es Schade wäre, die besondere Eleganz des italienischen Ausdrucks durch eine Uebersetzung zu verwischen. Das Thema ist der enge Zusammenhang zwischen dem weltlichen Fortschritt und dem überweltlichen. Es müsse den Einzelnen unbefriedigt lassen, wenn er an einer Fortentwicklung des Menschengeschlechts mitarbeiten solle, zu der die Individuen nur als zu verbrauchende Mittel dienen, wie der neuere deutsche Pantheismus die Weltgeschichte auffasse. Gegenüber der von Späteren zu erreichenden Vollkommenheit verschwinde gänzlich der objective Werth der Gegenwart, die der Einzelne erfahre und genieße, und könne denselben nicht tief genug befriedigen. Es sey aber dieses Leben auch für jeden Einzelnen eine Gelegenheit, Tugend zu üben und dadurch ein Pfand ewigen Lohns, ja Theil und Substanz solchen Lohnes selbst, vermöge der continuatio arcana zwischen den niedern und höhern Stufen des Seyns. Nicht bloßes Mittel für die wachsende Vervollkommnung der Gattung sey das Individuum, sondern auch Zweck in sich; es diene aber auch, wie die Elemente dem concreten Lebendigen dienen, und dieses zum Boden der Sittlichkeit werde, so nach Analogie wiederum das auf Erden gewirkte Gute zur Vermehrung der immer wachsenden Seligkeit der über das Menschliche erhobenen unsterblichen Geister. So sey Dante im Himmel mit den Worten begrüßt: „sieh! einer der die Lieb' uns wird vermehren." Also die endlichen Geister treten aus dieser weltlichen Entwicklung in jenen parallelen Proceß hinüber, in welchem mehr erlebt wird als das jedesmal hier lebende Geschlecht mit seinem bischen Menschenverstand begreift.

In der That, wenn von dem reichen Leben der Einzelnen nichts als die Folgen ihrer Wirksamkeit für die lieben Nachkommen und etwas von freundlichem oder abgünstigem Andenken übrig bliebe, so wäre der Weltlauf eine recht dumme Geschichte ohne Pointe. Wir freuen uns, auch von jenseits der Alpen, wo die Erinnerung noch frisch ist an den edlen Leopardi, welchem (und er wurde hinweggenommen, bevor sich ihm das Räthsel löste) diese Welt, wie sie sich seiner Ansicht darstellte, nur verächtlich seyn konnte, wir freuen uns, von dort, aus der Mitte einer Academie, welche die Ehre italienischer Philosophie vertritt, gesundere Anschauungen ausgesprochen zu hören. Solche ultramontane Einflüsse werden in Deutschland freudige Begrüßung finden, und wenn sich in Italien die Kenntniß derjenigen deutschen Bestrebungen, in welchen die speculative Kraft der Gegenwart und der Same der zukünftigen Neugestaltung liegt, mehr verbreitet haben wird, so wird auch dort die tramontana della filosofia (um einen Ausdruck aus des alten Gozzi wunderlichem augellino belverde hier bezeichnender anzuwenden) wieder von den Besten als ein erfrischender Hauch willkommen geheißen werden. Es ist hier zu Lande viel in der Wissenschaft vorgegangen, was von keinem weiter strebenden Volk fürder kann bei Seite gelassen werden, wie es unsern Künstlern nicht einfällt, etwas großes leisten zu wollen, ohne Rafael und Michel Angelo, und wie die Meister Italiens alle heißen, gründlich studirt zu haben. Denn, wie Mamiani sagt, alle Reiche und Völker leben ein einziges Leben.

Dell' intima unione tra il progresso mondano e il sopramondano.

Da Terenzio Mamiani.

L'uomo à doppia forma di essere; e con l'una parte di sua natura contempla, e cerca l'universale ed a norma di questo acconcia l'opere sue; con l'altra parte che i metafisici addimandano subbiettiva cerca il bene proprio e incomunica-

bile e riferisce tutte le cose alla sua distinta e separata individualità. Bella e sublime facoltà dell' essere nostro si è lo scordare noi stessi, vivere come fuori di nostra vagina e nell' oceano immenso della verità e della creazione e dell' infinito immergerci e quasi sommergerci per affatto. Ma di fianco a tale virtù espansiva di nostra sostanza sono la sensibilità e la riflessione due gagliarde potenze che ritirano necessariamente l'uomo in sè stesso e fanlo considerare e pesare il bene proprio e impartibile. Di quindi procede che per mantenersi l'uomo nell' annegazione di sè e in quella sorta di rapimento che fanno dell' anima sua le cose esteriori, gli è gran bisogno che tra l'uno e l'altro termine di sua natura corrano legami di perfetta concordia, la quale poi non è sincera nè permanevole e non estingue tutte le opposizioni e le discrepanze che insorgono tra il soggetto e l'obbietto, se non risolvesi da ultimo nella comune beatitudine; perchè nella sola reciprocazione del bene la virtù e l'interesse, l'onestà e l'utilità, il diritto e il dovere, il proprio e l'altrui mirabilmente si confondono; ed anzi, nella caldezza dell' amore si unificano di maniera che staccati dal tutto-insieme sembrano vanire ed annichilarsi quasi fossero note d'un sol concento o fiamme d'un solo incendio o luce di specchi dall' uno nell' altro riverberantesi. Ora, applicando cotesti principj (così piani e ordinarj) alle dottrine che abbiamo a dilungo significate sull' interminabile progredimento del genere umano, sorgono di presente molte nuove difficoltà, e i nodi del problema che sotto le dita del filosofo parevano di leggieri disfarsi, novellamente si stringono. Per fermo, in qual guisa io posso ed in quale potete voi pigliar volentieri a fine abituale ed unico dei pensamenti e dell' opere il sempre avvantaggiarsi e perfezionarsi di nostra stirpe sulla terra, quando ci è lecito di parteciparne sì poco e sì incertamente e per un attimo solo di tempo? Senza dire, che alcune volte l'annegazione intera di sè rimane affatto impremiata e si semina un bene il cui frutto non da veruno di noi e de' nostri, ma

verrà spiccato e goduto dalle venture e tarde generazioni. E se il migliorare di nostra stirpe va crescendo via via e moltiplicando, come si dice, di là da qualsivoglia confine, il grado ristretto e fugace di civiltà che a noi è impartito smarrisce quasi ogni pregio ed ogni bellezza in comparazione di quella sopraeccellente e miracolosa che toccherà in sorte a coloro a cui questo tempo sarà per divenire antichissimo. Da tutto ciò segue che nessuno singulo uomo può assumere quale porzione verace e integrale del fine suo proprio il perfezionarsi ed il sublimarsi di mano in mano di tutte le genti; e sebbene in questo sia raccolto il fine immediato di ciascuna opera nostra in quanto ella à riferimento al viver comune; all' individuo, siccome tale, non vien fatto di riconoscervi altra cosa eccetto che un mezzo espedito e abbondevole di esercitarsi in virtù ed una occasione cotidiana e come dire manesca di ben meritare della vita celeste sommo ed ultimo intento dei buoni. Siamo giornalieri nell' altrui campo e nostro profitto è il salario, non altro.

Nè le istanze si dileguano trapassando dall' uomo individuo all' universalità della specie, e ponendo in considerazione il perpetuarsi di lei sulla terra e gl'incrementi successivi e sempre maggiori d'ogni sua facoltà. Veramente da questo fatto, o meglio, cumulazione di fatti sorge un concepimento fecondo e magnifico al quale giungendo e coordinando il pensiere di tutto il progresso della natura, sembra che il gran mistero dell' economia eterna ed universale delle cose baleni d'intima luce all' intendimento nostro, e non sia da cercarne più avanti. Ma la realità esteriore non tien qui fede al concetto; imperocchè fuor del pensiere l'essere collettivo umano si scioglie e non sussistono che gl'individui; e quella persona morale di cui si predica la perennità e il sollevarsi continuo nell' infinito della perfezione, se cercasi nel mondo reale, non à sostanza concreta, nè il senso corporale la trova nè il senso spirituale, mancandole a un tempo l'unità delle membra e dell' anima. Io non negherò che il

succedersi interminabile delle generazioni di cui ciascuna è più civile e sapiente dell' anteriore fornir non possa materia di grande e invidiato spettacolo a un ente divino la cui esistenza prolungandosi lieta e immutabile nella vastità smisurata dello spazio e del tempo pigli abilità di raccogliere con un girar d'occhi tutto il vivere collettivo umano; in quella guisa che è lecito di fare a noi talvolta di una gran ragunata o d'un vasto esercito, i moti e le evoluzioni del quale sembrano moti e gesti d'un solo gran corpo entro a cui spiri e regga un' anima sola. E questa teatrica contemplazione riuscir poteva un intento non basso e non disdicevole agli Dei della gentilità; ma egli si pare indegno e sproporzionatissimo verso la bontà ineffabile, e la saggezza infinita dell' Iddio vero ed unico che noi cristiani adoriamo. Forse quello scopo mostrerebbesi degno e sufficiente altresì a Platone appresso del quale l'opifice eterno attendeva anzi tutto nel mondo all' effettuazione migliore delle idee perfette e increate. Il perchè noi leggiamo nei dialoghi della republica che ogni cosa debb' essere sottomessa e coordinata all' attuazione migliore dell' idea dello Stato con poco riguardamento o nessuno alla libertà e comodezza dei singoli cittadini. Ma in noi moderni (sia detto con pace de' buoni antichi) un senso più fine ed esercitato della moralità e della giustizia, suscitava il concetto che dee lo Stato vivere e felicitare per gl'individui e negl'individui e non mai viceversa. Quindi parimente noi giudichiamo il genere umano dover prosperare e gloriare pel bene dei singoli uomini, non questi patir difetto perchè l'archetipa idea di quello vie meglio risplenda nelle sue copie, o per altro fine remoto ed alieno dalla felicità peculiare di ciascuna persona intelligente e imputabile.

Ma qui mi accade di avvertire, o Signori, che quell' astrattezza e vacuità nella quale sembra risolversi porzione della teorica del progresso che noi per addietro delineammo, non reca noja nessuna ai filosofi di Germania e per niente non se ne turbano. Veramente ne loro sistemi che pressochè

tutti s'informano del panteismo, i concetti comuni sono capovolti e ogni cosa (può dirsi) è pensata e significata all' inverso di quello che va per le bocche degli uomini; e dove appo noi il reale e il concreto non giace nel genere, in quanto genere, ma sì bene negli individui; pei filosofi di Lamagna la verità è nel contrario; però in loro sentenza, gl'individui sono nude parvenze, mentre nel concetto di genere sta la permanente ed effettiva realità. Del pari, la forma del progredire, ancorchè si mostri negl'individui non è minimamente in quelli, ma sì nell' ente assoluto che svolge e sconfina se stesso e diventa tutti i generi e tutte le specie. Laonde quel conflitto più sopra natato da noi tra il soggetto e l'obbietto, tra il particolare e l'universale, nelle teoriche alemanne è tolto di mezzo; e l'essere collettivo della grande famiglia umana à quivi unità e sostanza concreta e perfetta: e dissipandosi gl'individui com' è condizione dei fenomeni e degli accidenti, persevera la pienezza del lor subbietto il quale nelle caduche individuazioni acquista di grado in grado la chiara e precisa coscienza di sè medesimo e delle sue infinite permutazioni.

Dare giudicio di cotal sorta di metafisica non torna al presente opportuno nè dilettevole e alcuna necessità non mi sforza. Imperocchè basta il considerare che appresso degl'italiani come che si dia licenza amplissima di ricercare il vero per tutte le vie e con franchezza intera di spirito, non però di meno quelle teoriche le quali il senso comune e purgato degli uomini dichiaratamente riprova sperano invano di mercare credenza e propagarsi sulle cattedre e per le accademie. Conciossiachè stimano gl'italiani che d'ogni filosofia sana e fondata è iniziatrice la natura; e chi travia tanto o quanto dalle massime del buon senso non altro può che dottamente delirare e sorprendere gl'ingegni corrivi e poco prudenti; nè per maestosi e capaci e ricchi e ornati che faccia i suoi edificii di metafisica riuscirà egli a dar loro solidità e perduranza; mentre tutte le macchine de' suoi sistemi non

varranno a dar crollo neppure ad uno dei pronunziati della natura ai quali il tempo si fa duro cemento e la cui vetustà è sempre ad un modo verdissima e vigorosa. Per tal cagione mai gl'italiani non si recheranno a credere a quella sapienza straniera che dubita della sostanzialità degli esseri umani o la confonde e scambia con quella dell' essere primo; e per conseguente nega o negar le conviene la nostra morale imputabilità e il privilegio sublime che dalle graziose mani di Dio sortimmo di sopraporci mediante la libertà dell' arbitrio a tutte le cause seconde e resistere alla sforzevole loro potenza e necessità.

Altro indirizzo adunque occorre di dare in Italia alle speculative cogitazioni intorno all' alta materia di che trattiamo. E perchè non pieghino e non si postino esse dagl'insegnamenti naturali ed ingeniti del senso comune e d'altro lato sieno penetrative e sagaci a scrutare e afferrare il vero, elle non si potranno dilungare d'un passo da quel solenne filosofema di Giovanni Battista Vico che più volte io son venuto rammemorando ne' miei discorsi e ciò è che la creazione tuttaquanta proviene da Dio, in Dio consiste, a Dio si ritorna *). Ma cotesto ritornare delle cose alla loro cagione adempiesi egli in un modo medesimo sì dagli universali e sì dai particolari, nell' ordine dei fatti e nell' ordine delle idee? Che se agli individui tocca di dimorare un breve intervallo di tempo nella vita collettiva é non transitoria di tutta la specie; e se per contra in disparte dagli individui suoi componenti risolvesi tutta la specie in non so qual cosa di astratto e di meramente pensabile, egli accade da capo di dover confessare che il fine dell' incessante progredire ed eccellere d'ogni parte della civiltà non pure sembra separato e diverso da quello a cui mirano gl'individui, ma s'incerta con tale considerazione, e si oscura assaissimo nella nostra debole estimativa: e tanto è impossibile a noi di negare un fine deter-

*) Röm. 11, 36. Apoſtelgeſch. 17, 28. 1 Kor. 15, 28.

minato ed assiduo alla progressione comune del genere umano, quanto è laborioso e malagevole di scoprirlo. Stando ciò, voi non vorrete, io mi confido, accusar me di soverchia ignoranza quando io vi scuopra in cotale subbietto più presto i segni e le orme della verità che il suo pieno e lucente aspetto; ed anzi vorrete scusarmi se indulgendo al genio più forse che non è lecito a un filosofare positivo e severo, io non chiuderò l'animo affatto alle poetiche spirazioni.

A voi non esce della memoria che Dante salito con Beatrice nel secondo cielo vide moverglisi incontro gran moltitudine di splendori ed in ciascuno s'udivano risuonare queste dolci parole „ecco chi crescerà li nostri amori“ *) Leggiadra salutazione per vero, e non meno leggiadra che sentenziosa; perocchè voleva significare quella disposizione ammiranda e fortunatissima del vivere dei celesti la quale fa che, per la comunanza compiuta dei meriti, e la carità perfetta dell' uno inverso dell' altro, non può la letizia e l'affetto di ciascun nuovo comprensore non accrescere il gaudio eziandio di tutti e la scambievole benevolenza. Ora, ciò che dettavano al sacro poeta i maestri in divinità e l'alte spirazioni della sua musa, perchè non vorremo noi, comparando e congetturando, affermare di tutto l'ordine dell' universo e dire che fra le sue Leggi essenziali e più generali è altresì la comunicazione continua del bene, da onde venga e come chè sia formato, e che questo si avveri da pertutto e sempre dove la corpulenza della materia o l'infermità degli animi od altra maniera di limitazioni e d'impedimenti non difficulti e non interdica quello spirituale accomunamento? Per cotal legge, Accademici, e per gli ultimi risultamenti della sua virtù completiva e riparatrice egli accade questa gran maraviglia che su pei gradi più alti e perfetti della creazione si raduna ed affina tutto il bene degl'inferiori; ed oltre a ciò, infra il bene particolare e l'universale, tra quello degl'individui e l'altro

*) Parad. 5, 105.

collettivo di tutta la specie interviene una beata reciprocazione; e da tale, a così chiamarla, circolazione e vicenda della progrediente felicità, l'oggetto e il subbietto, il noi e il fuori di noi providamente si meschiano e si contemprano. Di quì proviene che la vita immortale degli spiriti buoni fu paragonata le mille volte a un convito, dove la festività di ciascuno è pure festività e contentezza comune e dove eziandio ciascuno sembra traffondere l'anima propria in altrui; e come va attorno la coppa incoronata di fiori, così per appunto aggirasi la letizia; divenendo incertissimo se riesca maggiore quella che si riceve o l'altra che si porge e se più vivasi dentro l'essere proprio, ovvero in quello dei molto amati consorti.

Che poi sia tale la legge dell' universo creato mi sembra di potervelo persuadere eziandio con questa considerazione che ogni desiderio naturale ed inestinguibile del genere umano non è indarno. E ponendosi mente, si scorgerà che quello che pronunziava Seneca *) della sapienza è maggiormente vero della felicità e cioè ch'ella diventa amara e gravosa quando rimane solitaria. Nè certo gli spiriti alti e gentili concepiscono contentezza sincera e compita, s'ella non è comune e se al bene dell' uno non risponde altresì il bene di tutti gli altri e così per converso. La qual cosa è parimente significata da ciò che accade nel perfetto stato d'amore in cui il bene che non sia interamente scambievole non è voluto nè cercato, e tanto vi si porge di felicità quanto vi si riceve. Ora, che è nei popoli il colmo e la perfezione dell' amore se non l'ultimo termine dell' unione sociale, e il frutto più caro, e prezioso della moralità umana?

Alla partecipazione adunque reciproca e universale del bene aspirano continuo le menti purgate e gli animi veracemente giusti e affettuosi. E se attento si guarda, questo medesimo esprimono le utopie tante e diverse apparite nel mondo da poi Platone; imperocchè tutte si travagliano e

*) S. S. epist. 6, 4.

sforzano, giusta le dottrine del gran filosofo, di attuare nello Stato, la massima unità, mercè dell' annullamento d'ogni possesso individuale e privativo; „tanto che le cose medesime le quali natura diè in proprio a ciascuno si facciano in qualche maniera comuni“ *). Se non che gli utopisti presumono di costituire tal maraviglia in fra le divisioni e gl'impedimenti della materia e l'energia ripulsiva dei corporali appetiti. Ma è ragionevole e quasi necessario il pensare che il concetto supremo della republica di Platone esprima nella sua sostanza una legge eterna e generalissima del mondo spirituale e sia l'ultima sublimazione di quell' altra legge dell' universo che l'un finito cresca e s'avantaggi tuttora con l'azione degli altri. E per fermo, la nostra mente incominciando dal contemplare la unione e cooperazione delle forze meccaniche e salendo insino alla scambievolezza perfetta dell' amicizia e dell' ardore caritativo riconosce sempre la virtù causatrice d'un solo e stesso principio.

Ma oltre a tutto ciò, egli m'è avviso di poter validare il mio tema con tre sorte di ragioni da tre diverse fonti dirittamente derivate. L'una è che la notizia la quale veniamo acquistando di tutto l'ordine c'insegna molto chiaro e senza bisogno mai di eccezione essere nelle cose inferiori forma e condizione di strumento e di mezzo; nelle intermedie invece, ogni ente avere ragione di fine a rispetto di ciò che a lui sottogiace, e ufficio e virtù di mezzo a rispetto di ciò che sorge più alto ed arriva a maggior segno di eccellenza: vengono poi le supreme nature nelle quali forse non è altra ragione che quella del fine. Per cotal guisa il bene inferiore e intermedio si connette sostanzialmente col superiore e questo è preparato e disposto da quello.

La seconda fonte di dimostrazione si è che in uno edificio stupendo e divinamente architettato siccome è quello dell' universo, le cose più remote si attengono alle più prossime „sì che ogni parte ad ogni parte splende“, come disse

*) Geſetze 5, 10.

il poeta *); la onde si può argomentare che ogni incremento sostanziale di bontà e di perfezione il qual succeda in un membro del gran composto, debba concordarsi ed insieme cooperare alla perfezione di tutti gli altri. Il terzo genere di prova è fondatissimo al mio giudicio ed io lo reputo siccome il cardine intorno di cui si rivolge la presente dottrina. Abbiasi per certo, anzi tutto, che il bene nella sua essenza spirituale è naturalmente diffusivo e comunicabile e non sopporta propriamente separazione di luogo e di tempo. Mostrasi in certi fatti determinati, tra certi accidenti, sotto il velo di certi fenomeni; ma questi trapassando e mancando, la sostanza di lui quasi vapore sottilissimo di consunti aromi sorge ed olezza in etere sempiterno; e la dove incontra idonea recettibilità quivi si dispande e senza menomazione di sè comunica sè medesimo.

Io non sono di credere che negar si possa con buon raziocinio alcuna delle prefate induzioni, ma giova preoccupare al possibile gli altrui pensieri con alquante distese dichiarazioni; e facendomi dal primo di quegli argomenti, io vi prego a recarvi a mente, o Accademici, quella serie lunghissima di sperimentali verità per lo cui testimonio si prova come la rozza ed inerte materia, ricercata e compenetrata dalle forze fisiche e chimiche, divenne acconcia preparazione all' efficienza delle virtù organiche; e queste simigliantemente apparir facendo la vita e perfezionandola a grado a grado convertironsi in istrumento del senso e dell' animalità. Poi procedendo di conserto la vita, il senso, e l'animalità per tutte le complessioni, le varietà, i tramutamenti e le eccellenze del proprio genere, diventarono buon apparecchio al comparire sulla terra la intelligenza e la moralità; il che tutto porge, a mio senno, ragione strettissima di analogia per giudicare che la serie delle precursioni e preparazioni colà non si ferma; ed è invece natural cosa a pensare che tutti

*) Hölle 7, 75.

gl'incrementi e progressi delle specie intermedie, oltre all' essere attuazione d'un proprio fine servano d'apparecchio e e di mezzo alla sempre crescente gloria e felicità degli spiriti trasumanati e immortali. Nè fa istanza il dire che tal connessione fra l'ordine delle cose mondane e l'altro delle sopramondane non è visibile nè figurabile e poco ed a stento vi arrivano i nostri concetti, perocchè non sia meno occulto od infigurabile o meno arduo a concepire il nesso delle brute sostanze con le nature organiche e di queste con le sensibili ed animali, e in fine, di queste ultime con le razionali e progressive. Della più parte delle cose dee l'uomo starsi contento a sapere che sono ma non già come sono.

Nè men di vigore à la induzione seconda o meno solidata e riconfermata da molti riscontri di verità. Uno è l'ordinamento di tutto il creato e somma perciò ed intima è la rispondenza de' suoi gran membri. Quello che noi ne scorgiamo è di materia implicato nè v'à cosa al mondo più separabile e più separata della materia; e con tutto ciò non avviene per ancora agli astronomi di assegnare il punto dove per effetto delle sterminate distanze e delle innumerevoli azioni interposte, cessi di pervenire qualunque influenza del nostro corpo solare, e da onde non ne giunga veruna giammai sopra di esso. Chi dunque s'ardisce di dire che l'ascendere lieto e veloce che far possono i mondi alle cime della perfezione civile sia per succedere senza niuno influsso di bene in qual sia parte dell' universo e nemen anco nelle più alte e tutte piene e lucenti di Dio? Anzi a colui che va al fondo di tal subbietto verrà indubiamente veduto che le azioni e gli effetti spirituali ànno un legame intrinseco ed una consonanza pressochè necessaria con le nature o altrettanto spirituali od assai più; attesochè la perfezione di queste cresce ed affina altresì la loro virtù recettiva. Stantechè in genere il partecipare delle cose è potenza e il non partecipare, impotenza. E dire che crescono le facoltà di numero, d'intensione, di purezza e d'attività, è dire insieme ch'elle entrano

in relazioni nuove e impensate con mille generazioni di enti. Per lo contrario, possono gl'influssi di quelle nature elette e sublimi cadere inefficaci in sulle sostanze corporee o in sulle miste di corpo o sovr'altre di inferior complessione ed eterogenee con le anzidette. Per ciò appunto egli sembra a noi di vivere qua come sceverati dall' universo e ci è malagevole il meditare e impossibile il definere quale sorta di continua corrispondenza ed influenza trapassi tra i mondi terreni e i siderei, e tra gli enti caduchi e sensibili e i soprasensibili e imperituri. Maraviglierestevi voi se in fondo dell' oceano un qualche mollusco rannicchiato dentro il suo guscio e forte confitto nel suo scoglio nativo, venendo per arte d'alcun Esopo o d'alcuna Circe donato un tratto d'umana loquela incominciasse a dire ch'egli è solo nell' universo e negasse tutte le azioni esteriori dell' aere dell' acqua del sole e gl'influssi continui e vicendevoli tra l'oceano e l'ambiente atmosfera?

Ma già queste cose mi conducono di per sè stesse a discorrere nuovamente della naturale comunicazione del bene; perchè un modo di essa comunicazione si è la necessaria rispondenza di tutte le parti dell' intero sapientemente ordinato, ed una rispondenza migliore e più intrinseca fra le parti più sostanziali e migliori e più recettive. Ma certo è poi (come si notava poco addietro) che il bene tanto più si comunica agevolmente e copiosamente e senza jattura di nessuno e con largo acquisto di tutti, in quanto s'imbatte in esseri eccelsi e compiutamente spirituali e meno impedimento riceve dalle sostanze basse ed impure o dalle troppo materiate; essendo verissima la sentenza espostavi sopra che ogni materia per sua natura è divisa e delle divisioni è cagione. Ghinate gli occhi della mente, o Signori, all' essere nostro mortale e di tal pronunziato voi scorgerete amplissime dimostrazioni. Vedrete i corpi giacere per intima necessità separati ed impenetrabili, e non uscendo de' loro confini occasionare quaggiù le disparità dei possessi e costituir quasi una sorta di privilegio che niuna legge e niuna prosperazione ci-

vile varrà ad abolire. Di quindi la misera inopia delle moltitudini, la penuria degli agi in molti e il dominio geloso delle proprietà in pochi, le quali spartite pure e distribuite a ciascuno, impoveriscono i benestanti e i malestanti non arrichiscono. Per contra, avviserete quelle sostanze che appena tengono della materia e appena rivestono condizioni corporee, come la luce l'elettrico e l'altre conformi, le avviserete, dico, differentissime negli effetti; e mostrarannosi nella virtù loro perenni ed inesauribili, e dando ognora di sè, di sè non scemare; le scorgerete sottrarsi quasi alle leggi e alle contingenze dello spazio e del tempo, sembrando istantanea e però infinita la velocità loro, e che nessuna lunghezza di spazio le impedisca e le stanchi. Ma in tutto ciò è come un simbolo ed una immagine di quello che adempiesi nelle cose effettivamente immateriali e che tengono assai del divino. Imperocchè vedrete le idee le cognizioni le opinioni gli affetti e qualunque specie di scienza, apprensione di bellezza e regola e magistero di arte trapassare rapidamente da intelletto a intelletto, e non solo non menomarsi cambiando subbietto, ma ritornare invece da quelli moltiplicato ed invigorato. Il perchè la sapienza di Socrate non pure non iscema per entro al suo spirito diffondendola, egli tra suoi discepoli ma con aggirarsi per mezzo a loro mirabilmente si feconda e varia e dilata; e ricomparisce dipoi negli scritti di Senofonte di Euclide di Antistene, di Menedemo di Cebete di Platone. Il simigliante si pronunzj con gran sicurezza di qualunque altra maniera di beni spirituali. Forse che la virtù soffre detrimento ed impedimento versandosi fuori di sè con l'esempio e con l'altre proprie efficienze? Forse che non succede altrettanto all' amore, all' amicizia e a quale si voglia onesta congiunzione ed unione degli animi? Rimovansi gli ostacoli delle passioni volgari e smodate, dileguinsi le moltiformi separazioni che la materia intramette fra uomo e uomo e tra popolo e popolo e noi scorgeremo a un tratto per semplice attraimento delle nature spirituali non che le genti d'una con-

trada ma i regni le nazioni le lingue e in somma la intera umana progenie vivere d'una sola vita morale e nessuna schiatta e tribù ed anzi nessun individuo rimanersi agli altri sconosciuto e straniero. Nè fate sosta, o colleghi, ai brevi confini del nostro mondo. Avvegnachè l'ala del senso à necessità di fermarvisi, non quella dell' intelletto e del raziocinio; e recatevi a mente che dove non fosse interposizione di spazio, separazione di corpi, infermità e differenza di organi, ogni altra maniera di disgiunzione dileguerebbe, e tutti gli enti razionali e morali, quanti ve n' à per l'universo e di quanti sono popolate le lontanissime costellazioni, cesserebbono di occultarsi l'uno all' altro e incomincierebbe universalmente una sociale infinita benevolenza; il qual vero presentì Marco Tullio quando nei libri delle leggi *) quasi per celeste spirazione significava tutti gli enti dotati di ragione e moralità essere abitatori d'una sola città immensa e immortale, governata da un solo diritto, rivolta ai medesimi fini e però tutte le anime vivere necessariamente fra loro in società divina ed irresolubile.

Discende pertanto dal fin qui detto che ogni vero bene come à sostanza pura e spirituale, è infinitamente diffusivo e comunicabile; che d'altra parte, cotal diffusione e comunicazione cresce e si agevola da per tutto dove per maggiore eccellenza e purezza di essere fassi altresì maggiore la conformità di natura e la facoltà recettiva di esso bene. Similmente, crescerà la reciprocazione di lui dovunque sia più vivo e perfetto lo spirito di fratellanza; stantechè, come fu accennato in principio, la legge suprema del progredire di tutti i finiti e massime degli intelligenti e morali prescrive sempre ed in ogni proponimento di congiungere le facoltà e unire e coordinare le opere con pronta e dolce mutuazione; al quale effetto è poi fondamento e misura la più calda e inviolabile delle amicizie che domandiamo fratellanza non sa-

*) Besonders 1, 7, 23. 13, 35. 15, 42. 24, 61.

pendo che altro migliore e più santo nome attribuirle. Nè solamente la perfetta fraternità mena seco una più abbondosa e facile partecipazione del bene, ma egli s'intende che la virtù del produrlo e moltiplicarlo cresce pure per essa e distendesi sopra ogni limite. E come egli ci viene osservato che negli spazi siderei le grandi e compatte masse di materia stellare propagano la potestà loro attrattiva sugli atomi disseminati e leggieri, così nel mondo morale, dovunque sia tenacissima l'unione e compitissima l'amicizia, là si costituiscono i punti in cui per naturale attraimento concorrono, si ripurgano e si sempiternano i beni dell' universo. La qual cosa perchè rivesta maggior chiarezza e veggiate per voi medesimi tale trafferimento e cumulazione d'ogni cosa ottima e degna di non perire, voi vi dovete ricordare quello che accennammo qua poco addietro che cioè la sostanza del vero bene mai non s'estingue, e persiste e dura oltre ai fatti mutabili e ai transitorj fenomeni sotto de' quali apparisce. Del che ogni spirito razionale è avvertito ed assicurato dalle chiare e frequenti voci della coscienza. Per fermo, onde nasce egli il sentimento profondo ed assiduo che tutte le cose da ultimo tornano vane e increscevoli eccetto quella porzione di bene sincero che in sè racchiudono? Quando la fortuna imperversa e le tirannidi sopraggravano; quando i successi riescono affatto contrarj ad alcun nobile imprendimento e le speranze di tutta una gente e di un secolo intero falliscono e cadono, non è egli vero che l'anima si ristora pensando di aver voluto fermissimamente il bene e in niuna guisa si persuade ch'esso debba in eterno giacere impotente e infruttifero? E non è invece per questa generosa e schietta persuasione la quale è ingenerata dalla coscienza nell' intelletto che noi reputiamo grandissimo e quasi infinito il pregio degl' incrementi civili e delle imprese magnanime? Che è senza cotesto riguardamento la fama e la gloria umana se non un fiato di vento e un bisbiglio di molte voci che passa e più non s'ascolta? Togli di mezzo tale arcana colleganza del

temporale con l'eterno e tali divini trapassi e commerci della terra col cielo e tu scorgi immediatamente rappiccinire e abbiettarsi le cose più stupende e magnifiche. - Alessandro e Cesare poco dai volgari ladroni si differenziano; l'istinto sublime che fa insorgere le nazioni e spezzare il giogo de' forestieri quanto sarà diverso da quello onde la fiera ingabbiata rompe le sbarre di sua prigione e insaguina il dente nelle carni del suo domatore? E Colombo il quale vi si rappresenta simile a un Dio nell' atto di approdare alle Antille e dar loro il nome e consacrarne il possesso invocando Cristo Signore i diritti del re Castigliano e della civiltà d'occidente, che altro vi diventa egli, fuorchè il discuopritore d'una spanna di terra e di mare, non tenendo l'una e l'altro maggior proporzione di grandezza paragonati pur solo con tutto l'ambito del nostro sistema solare? Adunque nessuna diritta e leggiadra opera umana è al tutto cancellata e perduta; ma celasi in quella alcuna semenza immortale che tardi o per tempo, sul nostro mondo o il altro migliore aligna e fruttifica; e perocchè ella s'accorda coi fini santi ed eterni di providenza e quindi à quel valore e quella efficacia medesima che è in ciascheduno elemento primario e costitutivo dell' ordine morale di creazione; perciò dura in lei certa sussistenza inconsumabile e indefettibile, ancora che il contrario sia giudicato dai nostri sensi. E d'altro lato, non ci mostrano i sensi medesimi industrie e artificj umani onde sono le belle e fuggevoli cose fatte sotto altra forma capaci di perduranza? Dove sarebbero, io chiedo, al presente le divine armonie del Mozart del Cimarosa del Bellini e del mio celebre conterraneo *), se lo spirito loro non trapassasse nelle carte musicali, e non fossero queste medesime dall' artificio dei tipi quasi che eternate? E simigliantemente, non veggiamo noi tuttodì le labili cogitazioni umane per la lunghezza dei secoli tragittarsi incorotte ed inalterate? e forse che per tal

*) Rossini.

modo non riviveranno elleno infinite volte nell' intelletto dei nasciturí? L'ossa e le ceneri de' magni scrittori, tutto che venerate con certa specie di religione, non furono a sufficienza difese da alcuna pietra di monumento, e già vanno rimescolate e confuse tra gli elementi, e gli aggregati della circostante natura. Ma vive tuttora mercè dell' arte d'imprimere e splende vigorosa e fiorita la mente loro ne' loro volumi e discorre ancora e argomenta con le succedute generazioni e in diversi e potenti affetti le scalda.

Dopo tutto ciò, piglieremo noi ammirazione che nella superna economia delle cose create, mai la sostanza di qualunque verace bene non venga al nulla, e che lo spirito, a così domandarlo, d'ogni bontà, d'ogni bellezza, d'ogni scienza, d'ogni civiltà risorga lucente ed incorruttibile e sia porzione del più degno ed ultimo perfezionamento delle razionali creature?

Compiute le quali considerazioni che noi abbiamo prodotte immezzo a maniera Socratica e attingendole quasi tutte alle fonti della scienza popolare, egli è da concludere finalmente e da pronunziare che ogni sostanza pura del bene la quale nel mondo inferiore perviene all' atto, è diffusa ed accomunata altresì al mondo superiore e celeste; e ciò accade principalmente (come di sopra notammo) sì per la legge di preparazione, di consenso e d'armonia e sì per la essenziale durevolezza e la progressiva sublimazione di esso bene, il quale dove non resistono materiali nature e viziose è perennemente espansivo e partecipabile. Nè vi esca di mente, o Socj, che se l'indole propria delle cose spirituali porta il non aver nulla in sè di repulsivo e di privativo e fuggire le divisioni e le spartizioni, ciò dee risplendere massimamente nel bene che tra l'entità spirituali à dignità ed eccellenza maggiore: perchè le altre entita e nature a rispetto di lei compariscono sottordinate e pigliano condizione di mezzo; e la verità stessa non à tutto il compimento e l'ultimo termine in sè medesima; dacchè il bene non è apparecchio alla ve

rità, ma sì la verità al bene. Quindi non è concepibile in niuna guisa che una partecipazione intima ed universale accada nel vero e poi non accada nel bene; e se nel primo è certa e visibile, fiacchezza estrema di giudizio si mostrerebbe a negarla nell' altro perchè l'occhio di carne non la può scorgere. Ed anzi nel bene l'avviseremo e crederemo con tanta maggior fede e più viva, quanto ella ci porge la chiave di molti profondi arcani e con un sol tratto di luce dissipa si gran nebbia davanti degl' intelletti. Ella sola c'insegna (e cotesta è la inferenza massima del nostro ragionamento) che il progredire e il perfezionarsi dell' essere collettivo cui domandiamo stirpe e generazione umana, mentre ci sembrano riuscire a poco più che un mero concetto e ad una vuota astrazione, ricuperano colassù la loro pienissima concretezza; imperocchè il bene che qui si va raccogliendo ed accumulando di età in età e grado per grado da tutta la specie ed è perduto, o appena assaggiato dagli individui, viene colassù ripigliato da questi più che abbondevolmente e la vita loro diventa una e perpetua con la vita della specie che quivi si raduna novellamente e si ricompone. Di quindi proviene del pari che ogni schietto e purgato incremento di bene nella tale civiltà o nel tale secolo o nella tale progenie o nel tale glorioso ed eroico uomo, riverbera, a così favellare, nelle ultime altezze dell' universo. Ed ogni nazione la quale riconoscendosi e affratellandosi opera giuste forti e preclare cose e alcuna forma sconosciuta di virtù di scienza e di gentilezza aggiunge al sacro edificio del progredimento civile, è plaudita colassù e onorata con quella degnissima salutazione „Ecco chi crescerà li nostri amori."

E però la vita esteriore e comune degli uomini sopra la terra non soltanto è fine immediato e doveroso della più parte di loro azioni ma col fine loro personale e remoto si unifica; non soltanto è mezzo a ciascuno del proprio ed intimo perfezionamento ed è campo di prove e occasione di meriti e pegno di premio eternale, ma si è porzione e sostanza del

premio medesimo per quella preparazione e continuazione arcana che lega contempra e armonizza le regioni inferiori alle superiori, il sensibile al soprasensibile, le scale infime alle supreme nell' interminabile ascendimento degli esseri.

Non v' à dunque disparità e addoppiamento di fini; non due beni ma uno; non due città separate e disgiunte, ma una sola santa ed universale città che è l'immenso creato ed anzi è il visibile ed invisibile tempio di Dio, del quale noi caduche fatture ed imperfettissime appena scorgiamo discosto le prime soglie e nei vestiboli esteriori abitiamo.

Ma innanzi che da questi concetti finali io mi separi, vo' procurare di farvene meglio capaci e dar loro una veste toccabile ed appariscente quanto si possa il più col breve racconto di ciò che intervenne a' due cristiani del primo secolo di nostra era. Nè a voi sgradisca se per amore della verità io vi trasporto così d'un subito dal filosofare al novellare *) e dalla contemplazione dell' universo ai domestici casi di due giovani schiavi dell' Asia Minore.

Sappiasi dunque che sotto il crudele impero die Diocleziano servivano appresso d'un ricco magnate della Bitinia due schiavi cristiani legati in fra sè di tale amicizia e così perfetta che viveva ciascuno molto più della vita del suo compagno che della propria. Era il maggiore d'età, per nome Cleone, stato allevato in ogni finezza di lettere greche e segnatamente nelle poetiche. L'altro, chiamato Filostrato, non aveva in Grecia chi il superasse nell' arte della musica e nell' eccellenza del suonare di lira e di flauto. Doleva poi fuor modo ad entrambi, come a coloro che d'ogni bellezza e d'ogni eleganza erano saputi, che il mondo pagano rimproverar potesse a' Cristiani la poca cultura dell' intelletto e lo scrivere rozzo ed arido a comparazione degli eloquenti e insuperabili dettatori della gentilità. Il perchè Cleone, al

*) Liegt dieſer ſchönen Martyrererzählung irgend etwas Geſchichtliches zu Grunde? Ich habe nichts darüber gefunden. Entweder iſt im Verfolg etwa Domiziano zu ſetzen oder doch vorher terzo oder quarto ſtatt primo secolo.

quale andava per l'animo una forma stupenda e nuova di poetare rampollante tutta dalle divine scritture, venivasi sperimentando con zelo infinito ora a comporre inni e salmi devoti ed ora a mettere in versi alcune storie del popolo eletto od alcuno dei misteri solenni dell' apparizione del Verbo; facendo della squisitezza greca e de' sublimi concetti cristiani un misto maraviglioso e all' antichità intera disconosciuto. In quel mezzo tempo Filostrato metteva tutto l'ingegno a musicare quando uno e quando altro dei salmi del dolce amico con isperanza che cessate al fine le risorgenti persecuzioni contro gli adoratori di Gesù, avrebbero quei canti empiuto di soave e non profana melodia le basiliche dei fedeli. Cosi in istretta concordia davano cominciamento ambedue i giovani alle arti geniali cristiane ponendo termine all' ingiusto privilegio e al troppo di vanità che gl'idolatri ricavavano delle loro. Ma intento sì liberale e sì intemerato e pieno insieme di tanta pietà religiosa dispiacque alla fortuna insolente e bizzarra e in un tratto lo ruppe e sventò accendendo in quella contrada un gran conflitto civile. Più d'una volta fu dato assalto alle case del padrone de' due cristiani ed una scagliatovi dentro il fuoco che tutte le arse ed incenerì. Cleone per campar dalle fiamme alcuni fanciulli espose temerariamente sè stesso e perì da quelle consunto e i suoi poemi e gl'inni e le musiche insieme con lui. A Filostrato incontrò sorte meno infelice, se tu la stimi secondo il senso e scordi il cuore ch'egli avea. Certo, ancora che scampato dal fuoco, dal ferro, dalla povertà e dal servaggio, egli reputavasi l'infelicissimo di tutti gli uomini, solo rimanendo e discompagnato per sempre sulla terra dal suo fratello e maestro. O profondo e non tentabile abisso dei giudizj di Dio, sclamava egli tuttogiorno tra singhiottoso gemito e pianto. Adunque la luce e la gloria sfolgoratissima che uscir doveva al nome cristiano dalla vereconda e santa musa di Cleone non trovò grazia avanti al Signore dei Cieli; e all' ira del fuoco quasi punitrice d'un gran misfatto era conceduto di fare faville e

brage non pure degl' ispirati volumi ma della casta e devota mano che li scriveva! Queste e innumerevoli altre lamentazioni mescolate ognora di amarissime lacrime tramandava dal petto quel tribulato e deserto giovine con tale angoscioso dolore e sì sconsolato che l'anima del suo Cleone intercedette lassù di apparirgli sensibilmente in più tempi, e con parole di eterna sapienza acquetargli la mente e lo spirito. Ed una volta infra l'altre così prese a dirgli. Non macerarti nel dolore, o Filostrato, ma sorgi e combatti con fede le battaglie della vita; e se pure ti aggrada di dimorare nelle lacrime, piangi le malvagità e gli errori degli uomini, sole cose compassionevoli veramente e funeste. Delle altre sventure mai non pigliare sgomento e sappi dartene pace. Avvegnachè le accidentali trapassano, le apparenti tornano a bene, le vere e durabili sono riparate. Oh pensi tu che una sola delle opere belle e pietose ovvero delle forti e virili si sperda e caschi a maniera di mal gittata sementa che i pruni aduggiano e l'acqua infarcia e il verme corrode? Ovvero vai giudicando col volgo ch'ella sia pagata a buona mercede siccome avviene al giornaliero che stenta e suda nell' altrui vigna e per se non vedemmia, ma conta il danaio che à permutato col suo sudore? Ora sappi invece che ogni incremento vero e illibato di bene sul mondo è nel cielo assunto e glorificato e infinita perfezione condotto: e quando ei si viene meno quaggiù e dalla fortuna è tradito, colassù risuscita e splende e s'insempra quasi ruscello che tra dirupi e voragini si dilegua un tratto, poscia in verde e aprica pianura ricomparisce e mena acque copiose ed inessiccabili. Io non ti narrerò la pace ed il contentamento dei regni supernî, essenze e grandezze che al tuo concepire si soprappongono. Ma bene io ti dirò cosa la quale sembra dilungarsi oltremodo da tuoi pensieri, e cioè che tra le mille armonie le quali s'odono colassù risuonare ed a ciascun giorno crescono di soavità e maggior dolcezza piovono al cuore, a me venne fatto di distinguere le note degl' inni miei, sebbene avevano

assunto; e il come non so, certa venustà e grazia ineffabile che mentre serbava intera la loro sostanza inmensamente l'abbelliva e la sublimava; appunto come tu vedi accadere di queste mie fattezze le quali rimanendo simili affatto alle antiche, le sopravanzano nullameno a gran pezza di decoro e di venustà. Nè ciò soltanto m'è quivi incontrato di portentoso e felice; ma sì al presente ti aggiungo che nè le tue musiche sono annientate nè i miei sacri poemi; chè anzi è lor dato convenevole luogo tra gli altri molti che là risuscitano e a somiglianza di stelle tramandano lume. Così favellava lo spirito di Cleone e continuando pure in quell' atto traeva fuori come d'un zendado tessuto d'oro e di porpora un' ampio volume e che parea con lettere di luce vergato e facea pensare che il sole l'avesse tutto fasciato co' proprj suoi raggi. Subito maravigliato Filostrato girò in esso lo sguardo e non gli fu fatica di ravvisarvi propriamente la dettatura di Cleone; ma una celeste formosità era quivi di foglio in foglio e di verso in verso trapassata; e quell' archetipo di suprema eccellenza, quell' ultimo dell' artista e dell' arte a cui pensava Cleone poetando in mezzo agli uomini, quel desso in effetto eravi significato e ritratto in modo che mai non seppe Filostrato nella rimanente sua vita non che descrivere in carte ma fare intendere a parole ed in altra guisa a veruno mortale. Di tal modo Cleone, riconsolato l'amico e dei misteri di lassù fattolo alquanto partecipe, ruppe ad un medesimo tempo il confortevole ragionamento e la celeste visione.

Der neuere Sensualismus in Frankreich.

Von Dr. Jürgen Bona Meyer.

Dritter Artikel.

Cabanis.

„Ce sont les physiologistes, qui avançeront l'idéologie" hatte Destutt de Tracy gesagt und dabei an Cabanis gedacht,

der zur selben Zeit, als de Tracy im Institut seine Ansichten mittheilte, ebendaselbst über den Zusammenhang des physischen und moralischen Lebens einige seiner spätern unter dem Titel: rapports du physique et du moral de l'homme publicirten Abhandlungen vortrug. — Beide Männer ergänzten sich bei ihren Bestrebungen: de Tracy überließ dem Arzte Cabanis die physiologische Begründung des Sensualismus und Cabanis ging von der metaphysischen und logischen Begründung de Tracy's als einer fertigen Sache aus. Diese Ergänzung ihrer Bestrebungen machte ihre Freundschaft zu einer so innigen, daß de Tracy den Verlust seines ihm im Tode vorangehenden Freundes nie verschmerzen konnte. Zur Innigkeit ihrer Freundschaft trug überdies ihr gleiches Alter bei. —

Pierre-Jean-George Cabanis wurde nämlich 1757, also drei Jahre später als de Tracy, zu Conac im alten Limousin geboren. Sein Vater hatte zu Toulouse die Rechte studirt, sich aber auf den Ackerbau gelegt, als seine Frau ihm einen Landbesitz als Erbtheil zubrachte. Seine umsichtige Hebung des Landbaus brachte ihn mit Turgot in Verbindung, als dieser Intendant im Limousin war. Ihrem gemeinsamen Einfluß gelang es die Vorurtheile zu überwinden, welche die Landbevölkerung der Einführung des Kartoffelbaues entgegensetzte. Den ersten Unterricht erhielt Cabanis vom siebenten bis zum zehnten Jahre durch einige Priester der Umgegend; dann kam er in das Gymnasium zu Brive, das von den frères de la doctrine chrétienne geleitet wurde. Sein unruhiger Geist konnte sich der verkehrten Strenge dieser Lehrer nicht fügen; um aus dem Gymnasium entfernt zu werden, klagte er sich selbst eines nicht begangenen Fehlers an. Ein Jahr behielt sein Vater den ungezügelten Jungen bei sich im Hause, dann brachte er ihn nach Paris. Die größere Freiheit erweckte in ihm mehr Pflichtgefühl, so daß er aus eignem Antrieb zwei Jahre mit großem Eifer die alten und neuen Classiker studirte. Lebhaft ergriffen ihn Voltaire und Rousseau. Der Vater, der um den Glauben seines Sohnes besorgt war, rief ihn nach Brive zurück. Zu gleicher Zeit

aber machte ihm der Fürst-Bischof von Wilna Massalski, der nach Paris gekommen war um sich dort Rath für sein in sich zerrissenes Vaterland zu holen, das Anerbieten, als Sekretair ihn nach Polen zu begleiten. Cabanis ging darauf ein und begab sich 16 Jahr alt mit dem Fürst-Bischof nach Warschau. Er lebte dort zwei Jahre, ward zwar professeur de belles-lettres an der dortigen Akademie, fand sich aber in Massalski's Versprechungen getäuscht. Auch betrübten ihn die traurigen Zustände Polens. „Mit einer frühzeitigen Verachtung vor den Menschen und einer tiefen Melancholie" wie er selber sagte, kehrte er im Sommer 1775 nach Paris zurück. Er konnte hoffen durch den damals einflußreichen und seinem Vater befreundeten Turgot in eine Staatscarriere hineinzukommen; allein Turgot's Macht ging zu schnell vorüber. Nun widmete sich Cabanis der schönen Literatur; er übersetzte in Versen einige Episoden der Ilias, die Voltaire lobte, als Turgot diesem seinen jungen Freund vorstellte. Er befreundete sich mit den derzeitigen sentenziösen Dichtern Boucher und Delille; sah aber doch später ein, daß in der Poesie nicht sein Beruf lag. Besonders befreundet ward er durch Turgot mit Madame Helvetius, in deren gastfreiem Hause zu Autueil er eine Zeit lang lebte und mit den berühmten Zeitgenossen ihres Kreises bekannt wurde.

Sein Vater drang endlich auf die Wahl eines Berufs. Cabanis, den seine Kränklichkeit zum Arzt Dubrueil geführt hatte, entschloß sich unter dem Einfluß dieses Mannes das Studium der Medizin zu ergreifen. Nachdem er demselben 6 Jahre lang obgelegen, leistete er im J. 1783, seinen Lieblingsschriftsteller Hippokrates nachahmend, den Medizinereid in Versen. Der Beginn der Revolution nahm auch, wie zu erwarten, seine geistige Theilnahme vollauf in Anspruch. Als am 14. Juli 1789 die Bastille gestürmt war, eilte er nach Versailles um seinen Freunden Sièyes und Garat Nachricht von diesem Ereigniß zu bringen. Hier lernte Mirabeau den lebhaften jungen Mann kennen und verband sich eng mit ihm. Cabanis entwarf für Mirabeau eine umfangreiche Arbeit über die Erziehung in vier

Reden, deren erste den öffentlichen Unterricht bespricht vom Elementarunterricht an bis zu der Einrichtung einer Akademie nationale, eingetheilt wie später ungefähr das Institut. In der zweiten Rede schilderte er den erziehlichen Werth körperlicher und militairischer Feste; — spricht dann in der 3ten Rede von einem zu gründenden Lyceum, in dem 100 ausgewählte junge Leute auf Staatskosten ausgebildet werden sollten, und entwickelt in der 4ten Rede die Erfordernisse zur Erziehung des künftigen Thronerben. Sprach er gleich in dieser Schrift manche Idee aus, die später Wirklichkeit ward, so war sie doch von keinem direkten Einfluß und erreichte er in seiner Wirksamkeit als Mediziner größeren Ruf. Er war nämlich Mirabeau's Arzt am Todtenbette und veröffentlichte die berühmt gewordene Beschreibung seines Lebensendes. Sonst blieb er freilich bei seiner medizinischen Praxis durch seine schwache Gesundheit stets behindert; erfolgreicher wirkte er theoretisch für die Verbesserung der medizinischen Studien und der Hospitaleinrichtungen in amtlicher Stellung als profess. d'hygiène à l'Ecole centrale de Paris und als prof. de clinique à l'Ecole de Santé auch durch verschiedene Schriften. — Sein Beruf hob ihn über den trüben Strom der Revolution fort, während seine nächsten Freunde ihm erlagen. Condorcet, dessen Schwägerin er heirathete, erhielt von ihm das Gift Stramonium, mit dem er sich in der Nacht nach seiner Gefangennahme tödten konnte. Während der Schreckensherrschaft erhielt ihn die Liebe der Dorfbewohner um Autueil, deren Arzt er war. Durch Uebersetzung einiger Gedichte Göthe's, einiger Idyllen Byron's, sowie von Gray's Elegie „der Landkirchhof" suchte er in dieser traurigen Zeit sein Gemüth zu erheitern. In der Hoffnung, daß Napoleon der rechte Mann seyn werde, der hereingebrochenen Anarchie ein Ende zu machen, war er dem Ereigniß des 18. Brumaire nicht fremd; er redigirte im Namen des Gesetz gebenden Körpers die Proklamation an das Volk. „Aus der Haltlosigkeit der Regierung," sagt er dort, „entsprang die noch größere Haltlosigkeit der Gesetzgebung, und die heiligsten Rechte des socialen Menschenlebens

waren allen Launen der Parteien und Ereignisse anheimgegeben. Es ist Zeit diesen Stürmen ein Ende zu machen . . ." — Cabanis billigte die Reorganisationsbestrebungen des Consulats, er ward Senator; aber bald, sagt Mignet, „il vit avec douleur enlever successivement à la nation des droits politiques dont elle se montrait du reste moins capable alors de se servir que prête à se passer — il avait cru donner un appui à la liberté et non un maître à la France." Getäuscht in seinen politischen Hoffnungen vertiefte er sich in die Wissenschaft. Damals vollendete er die 12 Abhandlungen, die er 1802 unter dem Titel: traité du physique et du moral de l'homme herausgab. Die sechs ersten derselben hatte er schon 1796 und 1797 im Institut als Mitglied der für die damalige philosophische Richtung so charakteristischen section de l'analyse des sensations des idées de la classe des sciences morales et politiques vorgelesen. Im J. 1805 lernte Cabanis einen leider früh verstorbenen jungen Gelehrten Fauriel kennen, der sich damals viel mit der stoischen Philosophie beschäftigte und auf die letzte ideale Entwicklung von Cabanis physiologischem Sensualismus, wie bald ersichtlich seyn wird, von großem Einfluß war. Bald aber nöthigte ihn ein erster Schlaganfall im J. 1807 der geistigen Anstrengung zu entsagen. Er verließ das noch zu städtische Autueil und brachte die schöne Jahreszeit auf seines Schwiegervaters Gute Meulan zu. Den folgenden Winter verlebte er im Dorfe bei Rueil in der Nähe von Paris. Da strenges Studiren ihm verboten war, befriedigte er seinen Thätigkeitstrieb, indem er zu den Kranken der Umgegend ritt, um ihnen seinen medizinischen Beistand darzubieten. Allein schon im folgenden Frühjahr starb er im 52sten Jahre seines Lebens. Er ward im Pantheon beigesetzt und sein Leichenbegängniß war ein redendes Zeugniß der ausgebreiteten Liebe und Achtung, die er genoß.

Die vorangeschickten wenigen Mittheilungen aus seinem öffentlichen Wirken werden genügen, den Grund dieser allgemeinen Achtung zu erklären. Von allen Seiten, auch von Männern, die seine philosophischen Ansichten nicht theilten, ist ihm

dieſe Anerkennung zu Theil geworden. „Ce caractère, ſagt Ch. de Rémuſat von ihm, qui unissait à la dignité la bienveillance, qui tempérait l'inflexibilité des convictions par une douceur captivante.“ Remuſat beſtätig, indem er dies ausſpricht, die Wahrheit der Schilderung, die L. Peiſſe von Cabanis gab in einer Biographie, die er ſeiner 1843 veranſtalteten Ausgabe der Rapports du physique et du moral voranſtellte. Remuſat beſprach dieſelbe in einem Aufſatz der Revue des deux-Mondes 1844, und ließ dieſen Aufſatz: Cabanis, wieder abdrucken in ſeinem 1847 edirten Buch Passé et présent, mélanges. T. 2. p. 223—285. Im Jahr 1843 hatte auch Doktor Ceriſe ſeiner Ausgabe der Rapports eine Notice sur Cabanis und eine beurtheilende Einleitung vorangeſchickt. Thurot's Herausgabe ſeiner ſämmtlichen Schriften 1823—25. 5 vol. enthält ebenfalls eine Biographie. Im J. 1850 (am 15ten Juni) hat Mignet in der öffentlichen Sitzung der Akademie der moraliſchen und politiſchen Wiſſenſchaften auf Cabanis die übliche akademiſche Nachrede gehalten und ſpäter in ſ. Notices et portraits historiq. et littér. 3e ed. 1854. T. 2. p. 225—266. abgedruckt. Bei der ihm eigenen ausgezeichneten Gewandheit wußte Mignet dem vielfach dargeſtellten Leben des Arztes Cabanis doch noch intereſſante neue Seiten abzugewinnen. — In Rückſicht auf die philoſophiſche Beurtheilung ſeiner Anſichten ſind unter den genannten beſonders Remuſat und Peiſſe zu beachten; außer ihnen muß der Arzt Dubois d'Amiens genannt werden, der 1842 ein Examen des doctrines de Cabanis, Gall et Broussais herausgab und auch im Dictionn. des sciences philos. T. I. 1844 den Artikel: Cabanis ſchrieb.

Cabanis, wie ſchon geſagt, ſtützte ſich auf ſeine ſenſualiſtiſchen Vorgänger und wollte dieſelben nur in einigen Punkten ergänzen, ſein Buch ſetzt demnach manche Dinge als ausgemacht voraus, und müſſen daher ſeine Gegner in ſeinen Schriften manchen Beweis entbehren. So acceptirt er in der Vorr. ſeiner Rapports kurzweg die ſenſualiſtiſche Moral; Volney und Saint-Lambert haben ſeiner Meinung nach zur Genüge darge-

than, daß die Prinzipien der Moral auf das allen Individuen gemeinsame beständige Glücksbedürfniß gegründet werden müssen, und daß man die Natur dieses Bedürfnisses am klarsten erkennt aus dem Studium der sensibeln Organisation des Menschen. Nicht die Pflicht, sondern Nachahmung und Sympathie nehmen in seiner moralischen Anschauung den ersten Platz ein und zwar betrachtet er jene als nothwendiges Resultat der menschlichen physischen Organisation (s. 10e mém. de la sympathie §. VII.). Gern citirt er daher auch den Satz Descartes': „Si l'espèce humaine peut être perfectionnée, c'est, dit-il, dans la médecine qu'il faut en chercher les moyens." Schon in einer Schrift: révolutions de la médicine, durch die er im J. 1795 zur Umgestaltung des medizinischen Unterrichts beitrug, sagt er: „La médecine et la morale reposent sur une base commune, sur une connaissance physique de la nature humaine. C'est dans la physiologie qu'elles doivent chercher la solution de tous les problèmes, le point d'appui de tontes leurs vérités. De la sensibilité physique découlent les idées, les sentiments, les passions, les vertus, les vices. La source de la morale est dans l'organisation humaine, dont dépendent et notre faculté et notre manière de sentir." So glaubt Cabanis die Moral seiner Vorgänger zu ergänzen, indem er auf ihren physischen Grund in der Organisation des Menschen hinwies; allein behauptet ward diese Ableitung schon von den früheren Sensualisten und bewiesen von ihm so wenig wie von diesen. —

Ebenso verhält er sich zur logischen und metaphysischen Begründung des Sensualismus. Hier ist de Tracy seine Autorität. In Betreff der Kenntniß unseres Geistes, sagt er: Les éléments d'idéologie de mon collègue Tracy sont le seul ouvrage vraiment complet sur cette matière (prèface). Nur einmal tritt er mit einem wichtigen Bedenken gegen eine Ansicht de Tracy's auf. De Tracy behauptete ja, daß sich das Bewußtseyn von der Außenwelt erst bilde, wenn unserem Willen der Widerstand eines sich bewegenden äußeren Körpers sich entgegenstelle. Cabanis bezweifelt die Richtigkeit dieser Behauptung und

zwar aus demſelben Grunde, den ich in meinem Artikel über de Tracy geltend machte und an einem Beiſpiel, dem ähnlich, welches ich zur Veranſchaulichung meines Bedenkens wählte. „Enfin, ſagt er, si le désir rappelle la fleur qui s'éloigne et qu' elle ne revienne pas; si, lorsque le désir n' existe plus, elle reparaît, et que ces alternatives se répètent assez fréquemment pour laisser des traces bien nettes dans le cerveau, ne voilà-t-il pas un ensemble de données d'où paraît devoir résulter la connaissance ou l'idée des corps extérieurs? Et quoique la résistance au désir ne soit pas ici la résistance physique au mouvement voulu, n'est-elle pas suffisante, surtout se trouvant jointe à plusieurs sensations collatérales de différents genres, pour que le moi s'en forme les deux idées distinctes de lui-même, et quelque chose qui n'est pas lui“ (10e mém. §. XI.). Ein derartiges Eingehen auf erkenntniß-theoretiſche Schwierigkeiten, oder auf Fragen der Ideologie wie man damals in Frankreich ſagte, war übrigens nicht Cabanis' Sache, und ſelbſt bei dieſem, meiner Anſicht nach, richtigen Bedenken macht er die ſehr bedächtige Randbemerkung: „Quoique j'aie quelque penchant à croire que les choses se passent ainsi, je n'ose prononcer définitivement sur cette importante question: mon collègue, le sénateur Tracy, est d'une opinion contraire; et son autorité est de plus grand poid à mes yeux.“

Daß Cabanis den ideologiſchen Spekulationen zwar nicht ganz fremd blieb, zeigt dieſes Beiſpiel; zugleich aber, daß er hier ſeine eigene Kraft nicht fühlte. Viel häufiger daher weicht er ihnen aus, bricht ab von Fragen, ſobald ſie ins Gebiet der ſchwierigen Ideologie gerathen und beruft ſich entweder auf das von ſeinen Vorgängern ſchon Geleiſtete oder überläßt das Weitere einer Fortbildung der Empfindungslehre. So wenig iſt in ſeinem Buch von einer weitergreifenden Begründung des Senſualismus die Rede — wie Remuſat mit feiner Aufmerkſamkeit bemerkte —, daß er nicht einmal daran denkt, ſeine Behauptung der Einerleiheit von Leib und Seele durch Behauptung

der Unmöglichkeit des Gegentheils zu stützen. „C'est une affirmation gratuite que celle-ci, le cerveau pense, sagt Rémusat p. 258,; à moins qu'on ne s'appuie sur l'autre genre de preuve, c'est à dire sur l'impossibilité qu'il y ait échange d'action entre deux natures essentiellement différentes comme l'esprit et le corps, et sur le principe que le semblable seul engendre le semblable — mais cet ordre d'idées, Cabanis ne l'a abordé." —

Und wenn nun Cabanis in den meisten solchen Punkten der philosophischen Spekulation auswich, wo liegt denn, wird man fragen, die philosophische Bedeutung desjenigen seiner Bücher, von dem hier wesentlich allein die Rede seyn kann, der Rapports du physique et du moral de l'homme? Indem ich zugleich bitte, daran zu denken, daß dem philosophischen Einfluß eines Buches nicht immer ein entsprechender philosophischer Werth zum Grunde liegt, will ich wenigstens angeben, worin Cabanis die philosophische Bedeutung seines Sensualismus suchte.

Seiner Meinung nach hatte schon Locke das richtige Axiom des Sensualismus hingestellt durch seine Behauptung, alle Ideen entwickelten sich aus unserer Sinnenthätigkeit, hatte Helvetius diese Lehre resumirt und Condillac im Einzelnen entwickelt; — aber Keiner von ihnen hatte untersucht, worin die Empfindung (sensibilité) eigentlich bestehe. Helvetius und Condillac kannten beide die Natur des Geistes nicht scharf genug, sonst hätte ersterer nicht die Gleichheit aller Geister behaupten und letzterer nicht übersehen können, daß die Seele kein besonderes Wesen, sondern nur ein Vermögen, eine Thätigkeit sey — kein être, sondern eine faculté. Condillac ließ als das eigentlich Geistige in uns eine besondere von der Sensibilität verschiedene cause active zu; bei rationellerer Beobachtung der Zwischenzustände zwischen den Thätigkeiten des Geistes und den organischen Hergängen, so meint Cabanis, hätte er jene Dualität in einer seelischen Einheit sich auflösen sehen. Diese angegebenen Lücken in den Theorien seiner Vorgänger will Cabanis ausfüllen.

Der Beweis für seine erste Behauptung, die Seele sey

kein Weſen, ſondern nur ein Vermögen, war damals noch etwas weniger trivial als heut zu Tage. Die Begründung beſteht natürlich in der Annahme, das Nervenſyſtem bilde die Organe der Empfindung. Er hält dies für ſo ausgemacht, daß es unnöthig wäre der beweiſenden Experimente zu gedenken. Doch läßt er andern Orts merken, daß er daran denkt, wie nur, wo Nerven ſind, unſer Leib empfindet und auch nur dann die Nerven einen Eindruck zum Bewußtſeyn bringen, wenn ihre Verbindung mit dem Gehirn nicht unterbrochen iſt. Auch die Erſcheinung, daß ein Nerv ſeine Bewegung durch Reflex auf einen anderen mit ihm in keiner direkten Verbindung ſtehenden Nerven überträgt, kann er nur dadurch erklären, daß alle Nervenerregungen einem gemeinſamen Centrum dem Gehirn zuſtrömen und ſich von dieſem wieder in beſtimmter Weiſe peripheriſch ausbreiten. Er hält es daher für ausgemacht, daß die Senſation oder wenigſtens sa perception (die Wahrnehmung der Empfindung) nicht an den Extremitäten der Nerven Statt findet, ſondern in den Centra, in die ein jeder empfindende Punkt eine Nervenfiber ſendet. „Ainsi donc ce sont bien véritablement les nerfs qui sentent, et c'est dans le cerveau, dans la moëlle allongué et vraisemblablement aussi dans la moëlle épinière, que l'individu perçoit les sensations.“ Er dehnt alſo den Denkorganismus etwas weiter aus, als gewöhnlich geſchieht, indeſſen gilt doch das Gehirn als eigentliches Centrum dieſes Denkorganismus. Auch die Pathologie ſcheint ihm hierfür zu ſprechen; zwar bekennt er, daß wir vom Inneren des Gehirns noch wenig wiſſen, auch erwartet er darin keinen großen Fortſchritt, indeſſen legt er doch Gewicht auf die Beobachtungen Morgagni's und Pinel's, nach denen Idioten ein weiches und Raſende ein feſtes Gehirn beſitzen ſollen. Er zaudert ſelbſt nicht aus ſolchen Gehirnzuſtänden mancherlei geiſtige Zuſtände zu erklären. Die Weiche des jugendlichen Gehirns erklärt die Leichtigkeit des jugendlichen Gedächtniſſes, das Gehirn iſt in dieſem Zuſtand für die Aufnahme der Eindrücke empfänglicher (4e mèm. de l'influence des âges sur les idées et sur les af-

fections morales §. X.). Allein aus demselben Grunde sind auch die Eindrücke flüchtig, sie haften nicht im weichen Gehirn. So soll auch eine schwammige Beschaffenheit der Geschmacksnerven es erklären, daß Geschmackseindrücke nur schwach in unserem Gedächtniß bleiben (3. mèm. hist. des sensations §. VI.). Wie Moleschott legt auch Cabanis großes Gewicht auf die Menge des Phosphors im Gehirn, Reichthum an Phosphor gilt ihm als Zeichen brennenderer Geistesthätigkeit; ja die größere Leuchtkraft gewisser weiblichen Leuchtthiere zur Brunstzeit veranlaßt ihn sogar den Phosphor buchstäblich die Fackel der Liebe zu nennen (6e mèm. de l'influence des temperaments sur la formation des idées et des affections morales §. II.). Er bezeichnet das Nervensystem als ein Reservoir für Phosphor und Elektrizität, und nennt es eine Art von Leydenscher Flasche. Auch die berüchtigte Phrase über die Gehirnsekretion des Gedankens hätte Vogt aus Cabanis wörtlich abschreiben können. Im 3. mèm. §. VII. heißt es nämlich: „Pour se faire une idée juste des opérations dont résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier, destiné spécialemont à la produire; de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion, le foie à filtrer la bile, les parotides et les glandes maxillaires et sublinguales à préparer les sucs salivaires. — Nous voyons les impressions arriver au cerveau, par l'entremise des nerfs: elles sont alors isolées et sans cohérence. Le viscère entre en action; il agit sur elles: et bientôt il les renvoie métamorphosées en idées, que le langage de la physionomie et du geste, ou les signes de la parole et de l'écriture, manifestent au-dehors. Nous concluons, que le cerveau digère en quelque sorte les impressions, qu'il fait organiquement la sécrétion de la pensée.“ Vogt sagte ja ganz dasselbe; nur daß er zu den Sekretionsvergleichen mit der Gedankensekretion des Gehirns noch die Urinsekretion der Nieren hinzuthat, ist ihm eigenthümlich. Ein kleiner Wechsel in der Form des Ausdrucks, das ist in der That der ganze Unterschied des heutigen und des früheren Materialismus. Neue Gründe

für sich brachte er nicht; man wird also auch keine neuen Gründe suchen müssen, die vermeinte Sicherheit seiner Behauptungen zurückzuweisen. — Viele jener von Cabanis in der That mit eingehender Aufmerksamkeit geschilderten Beziehungen der Seele zum Leibe und speciell zum Nervenleben wird man sicher zugeben können, und doch daraus nicht seine Resultate ziehen. Zunächst allerdings ist wohl zu bemerken, daß sich Cabanis auf manche Beispiele bezieht, deren Sicherheit die spätere Physiologie selbst in Zweifel zog. Vom Einfluß der Weiche des Gehirns, seines Phosphorgehaltes, von der Ausdehnung des Denkens auf die Nerven des Rückenmarks ist man keineswegs so überzeugt, wie er glauben machen will. Aber davon abgesehen beweisen überhaupt alle solche Beispiele nicht mehr als ein Zusammentreffen von geistigen und körperlichen Zuständen, sagen aber Nichts über die Natur ihrer wesentlichen Verbindung und Abhängigkeit. Wir Menschen denken nicht ohne Gehirn und empfinden nicht, ohne daß unsere Nerven mit dem Gehirn verbunden sind; allein folgt daraus schon, daß unser Gehirn das Denken secernirt, daß unser Geist nur Funktion des Gehirns ist? — Möglich bleibt auch die Auslegung noch, daß unser Geist ein besonderes Wesen ist, das durch das Nervensystem mit der Außenwelt in Verbindung tritt. Vielleicht muß zu diesem Ende das Nervensystem eine besondere physische Wirkung erleiden, die nur dann möglich ist, wenn das Gehirn unverletzt und mit den Nerven in ununterbrochener Verbindung ist; — allein daraus folgt weder, daß unsere Gedanken an den Nerven sich von der Peripherie in's Centrum schwingen, noch daß unser Gehirn denkt. Die bei jenem ungestörten Nervenverband resultirende physische Wirkung erregt vielleicht nur unser unsinnliches Seelenwesen zu der ihm eigenen Thätigkeit des Denkens. Diese dualistische Auslegung der bezüglichen nicht abzuleugnenden Thatsachen bleibt völlig so berechtigt, wie die monistisch materialistische. Beide Auslegungen sind eben Hypothesen zu einem Problem, das jenseits unserer Erkenntnißsphäre liegt. Auch die Dualisten werden nie einen allgemein anzunehmenden Grund vorbringen können,

warum die Seele ein besonderes Wesen seyn muß. Allein nicht weniger unbewiesen bleibt Cabanis' Behauptung, die Seele sey nur Vermögen, Funktion. —

Wie wenig sicher für ihn selber der Nachweis dieser Behauptung war, erkennt man recht, wenn man sieht, wie leicht er die Thatsachen, auf die er sich bei ihm bezog, verließ, sobald er seine zweite Behauptung über die Einheit des Principes, das Körper und Geist gestalte, annehmbar machen wollte. So wichtig es für die erste Behauptung war, überall Spuren der Abhängigkeit des Geistes vom Nervenleben aufzudecken, so sehr lag es nun im Interesse der zweiten Behauptung einen Schein von Geist auch auf Bewegungen zu werfen, wo keine direkte Nerventhätigkeit zu bemerken war. Es kam darauf an, Geist und Nervenleben in die übrigen physischen Processe unmerklich übergehen zu lassen. Cabanis that dies in einer Weise, die weder vor der Physiologie, noch vor der Philosophie Stich hält. Erst führte er alles Denken auf sensibilité zurück und dann goß er die sensibilité über alle organischen Processe, ja über die ganze Welt aus. Und in dieser seiner Lehre von der sensibilité suchte er gerade die Fortentwicklung des Sensualismus. Er machte sie zum einheitlichen Prinzip von Leib und Seele.

„La sensibilité physique, sagte er in s. 1er mèm. §. III., est le dernier terme auquel on arrive dans l'étude des phénomènes de la vie et dans la recherche méthodique de leur véritable enchaînement: c'est aussi le dernier résultat, ou, suivant la manière commune de parler, le principe le plus général que fournit l'analyse des facultés intellectuelles et des affections de l'homme. Ainsi donc le physique et le moral se confondent à leur source, ou, pour mieux dire, le moral n'est que le physique considéré sous certains points de vue plus particuliers.“ —

Um diese Einheit des Principes nachzuweisen, will Cabanis schon in seinem zweiten Memoir den Unterschied von Irritabilität und Sensibilität als einen bloßen Gradunterschied der Erregung betrachtet wissen. Den Beweis findet er darin, daß

ein Nerv, der unterbunden sey, zuerst seine Sensibilität verliere, aber noch auf Reize Irritabilität errege. Weil eine Ligatur um den Nerven zuerst die willkürliche Bewegung des betreffenden Gliedes aufhebt, sodann die Empfindung und endlich jede unbestimmte Lebensregung; so sind — schließt Cabanis — diese drei Zustände nur Gradunterschiede eines einheitlichen, allen Lebensprocessen gemeinsamen Prinzipes. Noch deutlicher findet er diese Einheit darin bestätigt, daß viele Nerven geradezu in Muskeln übergehen, sich mit den Muskelfibern identificiren, so daß man die Muskeln sozusagen, als zugehörige Extremitäten der Nerven, als ihr Produkt ansehen kann (2. mém. hist. physiol. des sensat. §. II. u. 4e mèm. de l'influence des âges sur les idées et sur les affections mor. §. V.). Alle diese Beweise entbehren jeglichen physiologischen Haltes. Ein Nerv kann in verschiedenen Verhältnissen verschiedene Kräfte äußern, kann einmal Contraktion erregen und in einem anderen Zustande die Empfindung vermitteln, ohne daß darum Contraktion und Empfindung einerlei sind oder auch nur aus einer Quelle kommen. Die Entstehung der Muskeln aus den Nerven oder umgekehrt die Auflösung der Nerven in Muskelfibern ist überdies eine rein aus der Luft gegriffene Behauptung, die auch die gewünschte Einerleiheit von Sensibilität, Irritabilität und Bewegung gar nicht beweisen würde. So viel man bis jetzt weiß, entstehen allerdings Nerv und Muskel aus uranfänglich gleichen Zellen, und wodurch sich die Zellen später differenziren weiß man nicht. Allein, nachdem dies geschah, nachdem also die Nerven und Muskeln geworden sind, bestehen auch ihre Eigenschaften oder Kräfte als verschiedene, und hat es keinen Sinn in Rücksicht auf das einige Substrat, aus dem sie sich entwickelten, die Einerleiheit oder einen bloßen Gradunterschied der gewordenen verschiedenen Kräfte zu folgern, zumal so lange man Nichts über den Grund der eingetretenen Differenzirung weiß. Selbst also, wenn diese physiologische Rechtfertigung der prätendirten Einheit von Leib und Seele nicht auf unrichtigen Naturkenntnissen ruhte, hätte sie philosophisch keine beweisende Kraft.

Eine solche enthalten die von Cabanis für seine Ansicht hervorgehobenen philosophischen Gründe ebensowenig. Sie bestehen einfach darin, unbewußte Seelenkräfte als Verbindungsbrücke zwischen Leib und Geist darzustellen. Auf diesem Wege hat zwar Cabanis im Vergleich mit seinen Vorgängern manch Treffendes über das bewußtlose Triebleben unseres Inneren gesagt; aber das gezogene Resultat hängt sich nur locker an diese Betrachtungen. Er machte über das Instinctleben manche feine Bemerkung und erfaßte auch tiefer als seine Vorgänger die spontane Thätigkeit unseres Innern; er betrachtete den Menschen nicht nur als das Resultat äußerer Eindrücke, sondern wies auch darauf hin, daß ein eigener Fond innerer Organisation schon vor der Geburt da sey, das Kind also nicht seine Seele als eine unbeschriebene Tafel mit auf die Welt bringe (3e mèm. §. I. u. 10e mèm. sect. seconde. des premières déterminations de la sensibilité §. X.). Aber daraus, daß bewußtlose Naturkräfte wirken, als wäre Alles, was sie schaffen, mit Bewußtseyn vorbedacht, kann man keineswegs mit Recht den Schluß ziehen, daß bewußtlose und bewußte Kraft einerlei sind oder aus einer Quelle fließen. Man hat zwar wiederholt in alter und neuer Zeit eine solche Vermittlung des Dualismus von Leib und Seele durch die gestaltbildende Kraft der Phantasie oder bewußtlos zweckmäßig wirkender Triebe versucht und dann, wie auch Cabanis thut, im Willen oder Lebenstrieb den gemeinsamen Keim unserer geistig-körperlichen Erscheinung gesucht; allein dieser Vermittlungsversuch, abgesehen davon, daß er stets eine Hypothese bleiben wird, verwischt überdies willkürlich die Strenge unserer Begriffsbezeichnung. Wo alle Kräfte in einer Urkraft zusammengehen, da tritt auch bald der Fall ein, daß diese Urkraft bei ihrer inneren Unbestimmbarkeit bald mehr nach der einen, bald nach der anderen besonderen Kraft ihren Namen erhält; bald heißt sie Wille, bald Idee; Cabanis natürlich nennt sie sensibilité.

Zuerst behauptete er die Einheit des belebenden und denkenden Prinzips in uns, dann findet er dieses Prinzip beson-

ders in der sensibilité und endlich macht er dieses letzte Prinzip der lebenden organischen Natur zur treibenden Weltkraft.

Die erste Behauptung spricht schon in Kürze ein Satz seiner 1795 edirten Schrift révolutions de la médecine aus: le principe moteur des corps animés, que Stahl appelle âme, est un, mais il agit diversement dans les organes, selon leur structure et leur destination. Il digère dans l'estomac, respire dans le poumon, filtre la bile dans le foie, pense dans la tête." Er erklärt sich also hiermit für den Animismus Stahl's, dem sich die medizinische Schule von Montpellier anschloß gegenüber der physikalischen Richtung der Pariser Aerzte. Cabanis ist also weniger Materialist im letzteren Sinne, er ist physiologischer Sensualist in Betreff des menschlichen Denkens und überträgt dafür das Geistige in das beseelende Lebensprinzip. Dubois d'Amiens in s. citirt. Art. sagt mit Recht: Cabanis ne fait pas difficulté de spiritualiser la vie, et il ne répugne pas de matérialiser l'âme. —

Er spiritualisirt das Leben, indem er den Lebenstrieb in die Sensibilität eintaucht, indem er Reizbarkeit und physische Bewegung als ihre ersten Stufen darstellt und demgemäß Reizbarkeit und Muskelcontraktion und Nervensensibilität unklar in einander mischt. So kommt es, daß er von Sensibilität noch spricht, wo wir vergeblich nach Empfindung suchen. Ein philosophischer Freund sagte ihm, was er sensibilité sans sensations nenne, werde von den Physiologen Irritabilität genannt; dem gegenüber hält er den Gradunterschied beider in auffallender Schärfe aufrecht. Irritabilität, sagt er, bezeichne nur die Contraktionsfähigkeit der Muskelfiber; aber Sensibilität bedeute mehr. Aber worin sucht er dies mehr? Man sollte denken in der Empfindung. Keineswegs, es liegt darin, daß sich die Sensibilität in organisch zusammenhängenden Bewegungen äußert (10. mèm. de la sensibilité §. IV.). Man sieht hier deutlich, daß er organischen Lebenstrieb und Sensibilität identificirt. Remusat hat diese Begriffsverwirrung recht scharf hervorgehoben, wenn er sagt: Ainsi, selon lui, la matière animale est par-

tout sensible. Ceci n'est vrai qu'à la condition d'admettre qu'étant partout sensible, elle ne sens point partout, c'est à dire à la condition d'admettre une sensibilité qui ne sent pas."

In solche begriffliche Widersprüche führt ein verkehrtes, den Unterschieden nicht genugsam Rechnung tragendes Einheitsstreben. Der philosophische Monismus hat immer noch solche Begriffsspiele und Analogien hervorgerufen, gegen welche die bleibenden Unterschiede Einsprache thaten und für deren Ausdehnung keine übliche Grenze der Bezeichnung respectirt ward.

Auch Cabanis weiß nicht die in ihren Aeußerungen unterschiedenen Kräfte in ihre Wesenseinheit aufzulösen. Als fait accompli liegt es so zu sagen bereits hinter der Nothwendigkeit des Nachweises, wie sie aus dem ursprünglich einen Lebensprincip hervorgegangen sind. Wie dies geschah, zeigt Cabanis nirgend, er nimmt nur an, daß es geschah, und wird, nunmehr beruhigt, der thatsächlichen Erscheinung gerecht, die uns die Unterschiede und nicht die Einheit zeigt. Seinem Animismus gemäß behauptet er anders als unsere Materialisten, die aufgeklärtesten Mediziner hätten mit Recht aus der Wissenschaft die voreiligen Anwendungen bloßer mechanischer, physikalischer oder chemischer Theorien verbannt, da sie die Eigenheit der organischen Processe erkannten. Wir finden nach ihm in den Bewegungen des Stoffes die Aeußerungen folgender Kräfte: zuerst sehen wir eine Attraction, die ohne Wahl blind zwischen allen Körpern herrscht und speciell als Kraft der Gestirne auftritt; dann sehen wir eine bestimmtere Attraction in den chemischen Verwandtschaften und der physikalischen Wirkung der Electricität. Bei den Pflanzen ist schon eine Attraction d'une sagacité d'instinct bien plus éclairée und endlich bei den Thieren äußeren sich Verwandtschaften einer feineren, weiseren und bisweilen capriciösen Wahl. Alle diese Thätigkeitsäußerungen sind wohl unterschieden und nicht einerlei; aber sie rangiren doch alle unter der einen Kategorie der Anziehung, sie sind doch alle Bewegungen. Ob sie auf eine Urkraft zurückführbar sind und auf welche? Die Analogie läßt Cabanis vermuthen, daß es eine

allgemeine Tendenz ist, die allen Kräften zu Grunde liegt, die sich je nach den Umständen verschieden äußert. Aber ob man am Ende alle anderen Anziehungen aus der Sensibilität, oder diese mit allen anderen aus der Schwerkraft wird erklären müssen, das ist eine neue Frage, die, wie Cabanis sagt, noch nicht zu beantworten ist. Indessen hält er das Erste für wahrscheinlicher, er findet es leichter aus dem Zusammengesetzten das Einfache zu erklären, um so mehr, als gerade unsere Natur die zusammengesetzteste ist. So kommt er dazu, in der sensibilité die Alles durchdringende Weltkraft zu vermuthen (10. mém. §. III).

Aber nur eine Vermuthung will er damit aussprechen; mit Sicherheit können wir durch Beobachtung nur auf gewisse faits généraux stoßen, das sind jene Kräfte, sie gelten als causes premières; wir können vielleicht noch einmal dahin kommen, diese causes premières auf eine geringere Anzahl zu reduciren, wir können vielleicht zu Einer cause première gelangen. Aber schon dies übersteigt unser jetziges Wissen und nach ihrem Wesen, ihrer Natur zu forschen, ist gar chimärisch. Wie man die Attraction als unerklärtes Factum hinnimmt, so soll man es auch mit der Sensibilität thun. „La prétension de connaître l'essence même des choses est d'une absurdité que la plus légère attention fait aperçevoir avec évidence.“ Zwei alte Sprüche rühmt er, den einen: „Je suis ce qui est, ce qui a été, ce qui sera et nul n'a connu ma nature“ und den anderen: connais-toi toi-même.“ In dem ersten erkennt er das richtige Geständniß unserer unvermeidlichen Unwissenheit über das Wesen der Dinge, in dem zweiten eine präcise Angabe des Zweckes, den die Philosophie verfolgen muß. Für mich sind dies unter allen bisher von Cabanis citirten Sätzen die wahrsten, und bedauere ich nur, daß er die zweite Vorschrift der Selbsterkenntniß nicht gut genug handhabte, um klar zu sehen, wann er die Grenzen überschritt, die ihm die erste Inschrift vorzeichnen sollte. Zu Gunsten des Sensualismus wußte er über die Natur der Seele viel mehr zu sagen, als er rechtfertigen konnte; und gegen Ende seines Lebens, wie nunmehr noch zu erwähnen, wußte er von der Allbe-

seelung der Welt viel mehr zu sagen, als zur Zeit, wo er das Geständniß unserer Unwissenheit rühmte.

Allerdings hatte Cabanis die Allbeseelung der Materie schon in seinen Rapports ausgesprochen, aber er suchte ihren Charakter doch nur in überall vorhandenen eigenthümlichen Bewegungstrieben. Er vermuthete, daß alle diese Triebe aus einem Urtrieb stammen, aber er unterließ, demselben das eigentlich Seelische, Bewußtseyn und Willen zuzuschreiben. So stand er in eigenthümlicher Mitte zwischen Mechanismus und Idealismus.

Dem Mechanismus gegenüber hebt er besonders die organischen Processe aus dem Bereiche rein physikalisch-chemischer Erklärungen heraus. „Quelque idée qu'on adopte sur la nature de la cause qui détermine l'organisation des végétaux et des animaux, ou sur les conditions nécessaires à leur productions et à leur développement, on ne peut s'empêcher, sagt er im 4. mém. §. I., d'admettre un principe ou une faculté vivifiante que la nature fixe dans les germes on répand dans les liqueurs sémimales. Comme c'est ici l'opération la plus étonnante de toutes celles qu'offre l'étude de l'univers, les circonstances en sont extrêmement délicates et compliquées, elles restent couvertes d'un voile mystérieux, et l'on n'a pu jusqu'à présent en saisir que les apparences les plus grossières.“ Aber wenngleich ihn die wunderbare organische Zweckmäßigkeit veranlaßt, den organischen Trieb von den übrigen physikalischen Anziehungskräften zu unterscheiden, so will er doch nicht mehr in ihm sehen als ein bewußtlos instinctives Wirken, das unter günstigen Bedingungen der Materie hervortreten kann. Die Materie an sich erscheint ihm organisationsfähig, und ist er daher geneigt anzunehmen, daß ohne Hinzutritt eines anderen selbstständigen Princips unter besonderen Umständen die Materie zu organischen Wesen sich gestalten kann. Er beruft sich darauf, daß ein Herr Fray, Kriegscommissar zu Limoges, eine solche spontane Entstehung mikroscopischer Wesen beobachtet haben wollte, und — wiewohl wir es nicht wissen und nie wissen werden — hält er es doch für möglich, daß im Anfang auch

die Menschen in dieser Weise entstanden (10. mém.) — Der organische Trieb, den er bewundert, ist also nur eine Kraft, die unter günstigen Umständen durch Wechselwirkung besonderer Stoffe als eine besondere hervorgerufen wird; er ist kein Princip, das diese Umstände selber schafft oder herbeiführt. Cabanis huldigt so zu sagen einem dynamischen Animismus, dessen Existenz von dem Zufall vorausgehender Stoffbewegungen abhängt. So wenigstens trat seine Ansicht heraus, als er seine Rapports schrieb. —

Natürlich eiferte er in dieser Zeit gegen idealistische Zweckerklärung der Natur. Wo er nur kann, sucht er dem Zurückgehen auf Zweckursachen einen Stein des Anstoßes in den Weg zu legen. Als er erwähnt, daß wir an den Füßen mit eben solchen Einrichtungen für feines Gefühl ausgestattet sind, wie an den Händen, fügt er hinzu: „ce qui, pour le dire en passant, contraire un peu la philosophie des causes finales, car on ne voit pas trop à quoi bon cet appareil si sensible dans une partie destinée aux plus fortes pressions, et qui doit porter tout le poids du corps“ (3. mém. §. VI.) Besonders günstig für die Zweckerklärung scheinen ihm die Gesetze und Bedingungen, welche die Fortpflanzung der lebenden Wesen unterhalten. Nulle part les moyens employés ne paraissent si clairement relatifs à la fin. Mais, fügt er hinzu, ce qu'il y a de sûr, c'est que si les moyens n'avaient ici résulté necessairement des lois générales, les races n'auraient fait que passer; dès longtemps elles n'existeraient plus. Und dazu giebt er noch eine Note unter dem Texte: Je regarde, avec le grand Bacon, la philosophie des causes finales comme stérile: mais jai reconnu ailleurs qu'il était bien difficile à l'homme le plus réservé de n'y avoir jamais recours dans ses explications (5. mém. §. VII.) Keineswegs will er darum die Bewunderung der organischen Welt hintertreiben; aber er wünscht, daß man nur das Thatsächliche in ihr bewundere, ohne auf Ursachen zu schließen, die nicht aus den Bedingungen der Existenz selbst resultiren. Er findet es angemessener, von Functio-

nen und Vermögen zu reden, statt von Mittel und Zwecken, und meint, daß die Wissenschaft uns zu dem Glauben berechtige, que l'empire des causes finales, déjà si resserré par les précédantes découvertes, se resserrera chaque jour davantage à mesure que les propriétés de la matière et l'enchaînement des phénomènes seront mieux connus."

„Nous sommes, ou reste, fügt er hinzu, très éloignés de vouloir réveiller ici des discussions oiseuses; nous n'avous pas surtout la prétention de résoudre de problèmes insolubles; mais nous pensons qu'il serait bien temps de sentir enfin le vide d'une philosophie qui ne rend véritablement raison de rien, précisément parce que, d'un seul mot, elle s'imagine rendre raison de tout."

Es sind in diesen Sätzen die wichtigsten Bedenken gegen die Zweckerklärungen zum mindesten angedeutet, indessen ist Cabanis mit ihnen nicht recht fertig geworden. Man sieht keinen Abschluß seiner Ansicht. Gewiß hat er ja Recht, daß mit der Teleologie viel Mißbrauch getrieben ward, indem man ohne genügendes Wissen manche Verhältnisse in eine constante Zweckbeziehung zu einander setzte, die entweder gar keinen oder doch nur einen losen vorübergehenden Zusammenhang hatten; aber die unwissenschaftliche Uebereilung solcher Zweckerklärungen, die allerdings immer eingeschränkter ward, je mehr die Wissenschaft fortschritt, hebt keineswegs das Vorhandenseyn fester Zweckbeziehungen auf. Ob man, wo solche feste Beziehungen offenbar sind, wie z. B. zwischen Auge und Sehen, dann sagen will, das Auge sey zum Zweck des Sehens da oder das Sehen sey seine Function, ist wirklich ein höchst unwichtiger Wortstreit. Bis jetzt ist es uns bequemer teleologisch zu reden, wie ja Cabanis selbst gesteht. Man könnte nur noch fragen, ob dieser Gebrauch, Zwecke zu suchen, statt die Erkennung von Functionen abzuwarten, in der Wissenschaft mehr genutzt als geschadet hat. Nur eine Geschichte der Teleologie, über deren Aufgabe ich schon in meiner „Thierkunde des Aristoteles" 2. Th. IV. Abschn. 4., „die Teleologie der arist. Physiologie" p. 477 Gelegenheit hatte

mich auszusprechen, könnte über diese heuristische Bedeutung des Zweckbegriffs eine ersprießliche Antwort geben. Sie würde zeigen, ob die Zweckerklärung für die Wissenschaft immer so steril blieb, wie Bacon und mit ihm auch Cabanis behauptete. Abgesehen von dieser Frage wäre dann nur noch zu bedenken, ob man im Organismus überall Zwecke suchen muß oder ob manche Zustände nur im Gefolge der Verwirklichung anderer organischer Zwecke nothwendig wurden, wie Lotze es darzustellen sucht. Mir scheint es allerdings mißlich, wenn man nur auf den einzelnen Organismus sieht, bei jeder Naturbeschaffenheit eines Theiles nach einem Zweck zu fragen; allein unangetastet möglich bleibt doch die Voraussetzung, es sey der ganze Organismus zweckdurchdrungen. Manche Beschaffenheit bringen allerdings zunächst die nothwendigen Eigenschaften der zum Bau verwandten Materie mit sich; allein das hebt die Möglichkeit nicht auf, daß doch auch diese Beschaffenheit, sey es nun für die Erhaltung oder für die gesetzlich bestimmte Abnutzung des Organismus eine besondere Bedeutung hat. Und wenn wir keine besondere Bedeutung finden, so ist damit noch keineswegs gesagt, daß keine da sey. Es kann ja selbst seyn, daß manche Zustände keinen beständigen Zweck erfüllen und doch eine besondere Bedeutung haben für das mögliche Eintreten gewisser Fälle. Cabanis findet es zwecklos, daß wir an den Füßen ebenso feine Gefühlsvorkehrungen haben, wie an den Händen. Man könnte ihm erwidern: für die Wilden, die mit bloßen Füßen klettern, sey diese Einrichtung sehr vorzüglich. Und wer Lust spürte, sich scherzend im Gebiete der Möglichkeiten zu ergehen, der könnte ihm sagen, gerade weil wir so dickbestiefelt einhergehen, mußte unsere Empfindlichkeit im Fuße so viel feiner angelegt seyn, wenn nicht unser Fuß wie ein Klotz Holz über Stock und Stein poltern sollte. Ohne dies, könnte man ihm sagen, fände der Orgelspieler niemals mit so sicherem Tacte die einzelnen Pedaltasten. Und vieles Andere der Art könnte man für die Zweckmäßigkeit vorbringen, was ebenso berechtigt wäre wie der Zweifel an ihr. Aber dieses Gerede zeigt gerade recht gut, in welches rein will-

kürliche Spiel mit tausend Möglichkeiten man geräth, wenn man die Anwendung des Zweckbegriffs nicht in den sicheren Schranken hält, wenn man nicht blos da von ihm redet, wo eine feste Beziehung zwischen organischer Einrichtung und Function ersichtlich wird. Sobald man diese Schranken überfliegt, geräth man allerdings in das Gebiet aller möglichen Phantasieen. Die Wissenschaft wird dies vermeiden; aber, wenn sie einfach denkt, sich darum nicht eines schwerfälligen Sprachgebrauchs befleißigen, in dem das Wort Zweck überall gestrichen würde.

Nur eine Rücksicht auf den ursprünglichen Begriff des Zwecks könnte diese Purificirung noch zu empfehlen scheinen. Dem eigentlichen Sinn nach setzt das Daseyn von Zwecken bewußte Wesen voraus, die Zwecke haben. Wenn man nun nicht in diesem Sinne von organischen Zwecken spricht, führt das nicht zu Begriffsverwirrungen? Ist diese Gefahr nicht stets da, wo ein Wort bald dies, bald jenes bedeutet? Unleugbar tritt eine solche Verwirrung ein, wenn man sagt das Auge will sehen; und allerdings hat sich auf solchem figürlichen Begriffsumsatz mehr als einmal ein ganzes metaphysisches System aufgebaut. Allein dieser vereinzelte Mißbrauch beirrt, wie mich dünkt, die allgemeine Meinung nicht, die recht wohl weiß, daß organische Zwecke und die gedachten Zwecke des Menschen nicht ohne Weiteres identisch sind. —

Aber allerdings schließt sich hier die allgemeinere philosophische Frage an, ob es möglich ist, die organischen Zweckbeziehungen aus blinden Naturkräften resultiren zu lassen. Die teleologische Betrachtungsweise hat oft den Schluß auf ein denkendes Wesen als Ursache der Zweckbeziehungen hervorgerufen. Das Recht oder Unrecht dieses Schlusses kann hier füglich ununtersucht bleiben, es kommt nur darauf an zu bemerken, daß auch Cabanis in seinem späteren Denken ihn gemacht hat. Nicht immer beschränkte er sich über den letzten Grund der Dinge Nichts zu wissen, wie zu der Zeit, als er im Institut seine Rapports du physique et du moral vortrug. Der schon er-

wähnte Fauriel war es, gegen den er sich über diese seine Ansichten brieflich aussprach. Erst 1824, viele Jahre nach Cabanis Tode, brachte Bérard von Montpellier diesen Brief sur les causes premières in nicht ganz erlaubter Weise zur öffentlichen Kunde.

In diesem Briefe nun sieht Cabanis den Urgrund nicht nur als dunklen Lebenstrieb der Welt an, nicht nur als Grundkraft, auf die alle anderen Kräfte und Eigenschaften der Materie vermuthlich zurückzuführen seyn mögen; er schreibt ihm nunmehr auch Weisheit und Willen zu; die Weltkraft erscheint ihm als eine intelligence voulante. Zwar behauptet er noch, daß diese Annahme nicht demonstrirbar sey, und nennt sie nur einen Glauben. Aber, sagt er, diese unsere Unwissenheit ist „un faible argument contre le cri universel et constant de la nature entière", und „cette croyance réunit en sa faveur les plus grandes probabilités". Cabanis glaubt also nun an eine mit Bewußtseyn wollende Kraft. Ist dieser Glaube auch gewiß eine Erweiterung seiner früheren Ansicht, so steht er doch nicht mit ihr im Widerspruch. Früher sagte er von der Weltseele Nichts, jetzt Etwas. Anders aber ist es mit seiner Meinungsänderung über unsere Seele. Früher ging er davon aus, gegen seine Vorgänger zu behaupten, die Seele sey kein Wesen, sondern nur ein Vermögen. Jetzt aber nöthigen ihn Gemüthsbedürfnisse, ein ewiges Leben für die menschliche Seele zu hoffen und dies veranlaßt ihn, sie, nachdem die bewußtwollende Weltkraft sie hervorrief, als bleibendes unzerstörbares Wesen zu betrachten, das von eben so reeller Existenz sey, wie die körperlichen Elemente. — Wie aber dies Wesen forteristiren wird, in welchem Verhältniß zum Urgrund es steht, davon entwickelt Cabanis kein klares Bild. Er nennt jedes Wesen un agent, un serviteur de la cause première, er meint, nach unserem Tode werde sich unsere Seele wieder mit der gemeinsamen Quelle alles Lebens vereinigen, und doch soll sie ihr persönliches Bewußtseyn behalten; aber wie, das sagt Cabanis nicht. So erkennt man denn auch hier bei ihm mehr sein Gemüthsbedürf-

niß, als eine feste Doctrin. Was Remusat von seinem Rapports sagte, cet ouvrage a une tendance et point de conclusion, das gilt von seinem Sensualismus überhaupt.

Recensionen.

Leibnitz in Frankreich.

A. Foucher de Careil: Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibnitz, précédés d'une introduction. Paris, Aug. Durand, 1857. CCIX. 537.

Der, mit unermüdlichem Eifer für Leibnitz sich interessirende, Graf Foucher giebt hier eine Fortsetzung der Lettres et Opuscules inédits de Leibnitz, über welche im fünf und zwanzigsten Bande dieser Zeitschrift (p. 311 ff.) berichtet ward, und hat die Absicht ihr noch einen dritten Band folgen zu lassen. Was er uns hier giebt, zerfällt in drei von einander gesonderte Abtheilungen. Da die Behauptungen, welche der Verfasser in der ersten, der Einleitung, ausspricht, sich ganz auf das stützen, was in den beiden anderen von Leibnitz selbst gesagt wird, so muß das Referat über diese beiden vorausgehen. Dabei halten wir es für zweckmäßig, mit der dritten zu beginnen, welcher der Herausgeber die Ueberschrift Appendice gegeben hat, weil die Leibnitiana, die wir hier lesen, nicht zum ersten Male gedruckt erscheinen.

Der Briefwechsel zwischen Leibnitz und Arnauld, der uns hier zuerst begegnet, entriß den Referenten den Ausruf: Was man in der Jugend wünscht, hat man im Alter die Fülle! Als ich im J. 1836 zum Behuf meiner Herausgabe der Leibnitz'schen Philosophica mich nach Hannover begab, fand ich diese in zwölf Fascikeln zusammengestellt, und beschloß, zuerst ein ganz genaues Inventarium von dem zu machen, was sich in ihnen befand, und erst dann zu bestimmen, was ich aus demselben aufnehmen wolle. Erst nachdem dies geschehn, wollte ich aus den Briefen, welche geordnet in einem andern Fach lagen, und deren alphabetisches Regrister, von Feder angefertigt, ich im

vierten und fünften Hefte des Vaterländischen Museums (Hamburg, Perthes, 1810) gefunden hatte, mir diejenigen vorlegen lassen, die mir für meinen Zweck eine Ausbeute versprachen. Da sich die Entwürfe zu Leibnitz's Briefen an Arnauld in den Philosophicis nicht fanden, das eben erwähnte alphabetische Register aber mit Bosius anfängt und mit Tambach de Koesfeld endigt, so nahm ich in die Reihe der in meine Ausgabe aufzunehmenden Schriften den einzigen mir bekannten Brief Leibnitz's an Arnauld vom J. 1690 auf, der längst gedruckt war. Der Druck meines Leibnitz hatte kaum, oder vielleicht auch noch nicht, begonnen, als, veranlaßt durch Guhrauer, die Anfrage an mich erging, ob ich nicht den Briefwechsel mit Arnauld aufnehmen werde, der sich in Hannover befinde. Sertro, an den ich mich deshalb schriftlich wandte, fand auf einem Umschlage, der den Namen Arnauld trug, statt der Briefe nur die Feder'sche Notiz von einem lateinischen Briefe Leibnitz's an Arnauld, so wie von dem französischen, der nur Complimente enthalten habe, welche beide die Bibliothek früher besessen und dem Marschall Mortier geschenkt habe. (Als ich dies, mir von Sertro Mitgetheilte, in meine Vorrede aufnahm, ward mir natürlich vorgeworfen, ich hätte von beiden Briefen gesagt, sie enthielten nil nisi verba officiosa, ein Vorwurf, den ich auch noch in diesem Werke des Grafen Foucher wiederholt finde). Der Umstand, daß Sertro, welcher später von jenem lateinischen Briefe vom J. 1671 eine Abschrift, zugleich aber auch eine von Leibnitz selbst zum Druck vorbereitete Zusammenstellung seiner mit Arnauld von 1686—1690 gewechselten Briefe aufgefunden hat, dieselben unter die philosophischen Schriften that, ist denn die Ursache gewesen, warum nach Sertro's Tode Grotefend, der sie unter den Briefen suchte, sie erst im J. 1845 auffand und erst im folgenden, in der von Pertz begonnenen Ausgabe von Leibnitz's gesammten Werken dem Publicum vorlegen konnte. Viel früher schon, als in Deutschland die eifrigen Nachforschungen nach Leibnitz's Briefen an Arnauld begonnen hatten, waren französische Gelehrte, Cousin an der Spitze, darauf aus gewesen,

sie wieder zu finden, und freilich, die Originalbriefe konnten nicht füglich wo anders gesucht werden, als wo sie sich bei der Herausgabe von Arnaulds Briefen notorisch befunden hatten, in Frankreich. Dennoch suchten Cousin, Bouillier und Andere vergeblich, die Briefe Leibnitz's waren nicht aufzufinden. Und siehe da, jetzt, wo durch Grotefends glücklichen Fund die Sache das frühere Interesse nicht mehr hat, findet sich, daß die Academie von Caen im Nachlasse des Abbé Colignon wenigstens sechs von den Leibnitz'schen Briefen an Arnauld (abschriftlich) besitzt. Diese Abschriften werden jetzt hier von dem Grafen Foucher veröffentlicht. Mit Ausnahme einiger sinnentstellender Fehler, die der Abschreiber begangen hat, z. B. daß Lettre III. p. 222 anstatt qu'il y a gerade das Gegentheil steht qu'il n' y a, oder daß p. 235 métaphysiquement gesetzt ist anstatt mathématiquement, stimmen sie auf's Wort mit der Grotefend'schen Ausgabe überein, und es läßt sich aus ihnen das von Grotefend (im 18. Briefe p. 88) unentzifferte Wort toutes ergänzen. Die wichtigste Differenz ist, daß der 3. (bei Grotefend der 10.) Brief in der vorliegenden Ausgabe einen Zusatz erhält, worin Leibnitz auf einen dem Briefe beigelegten Artikel aus den Actis eruditorum verweist. Andere Abweichungen, worin die Grotefend'sche Ausgabe mehr enthält, hat der französische Herausgeber selbst angegeben. Eben weil aber deren sich so gut wie gar keine finden, wäre zu wünschen, der neueste Herausgeber hätte sich nicht begnügt, durch einen Abdruck der Colignon'schen Manuscripte seinen Landsleuten zu zeigen, daß Frankreich den Schatz auch besitzt, dessen sich die Hannöversche Bibliothek rühmt, wozu am Ende die einfache Nachricht, die Beschreibung des Manuscripts, und die Angabe seiner Abweichung von dem Hannöverschen hingereicht hätte, sondern er hätte, wenn er die bereits gedruckten Briefe noch einmal herausgab, sie übersichtlicher geordnet, als dies bei Grotefend geschehen ist. Die streng chronologische Ordnung war hier die, welche dem Leser das Verständniß am Meisten erleichterte. Demnach mußte der lateinische Brief, durch welchen Leibnitz seine Bekanntschaft mit Arnauld anknüpft, den

Grotefend sub A in den Anhang gestellt hat, und aus welchem die vorliegende Ausgabe am Schluß ein Fragment mittheilt, wenn er überhaupt aufgenommen ward, an den Anfang gestellt werden, um zu zeigen, wie Leibnitz früher zu Arnauld gestanden hatte. Dann mußte jedenfalls der Discours de métaphysique folgen, der bei Grotefend gleichfalls im Anhange, sub B steht und auch bei Foucher den Briefen nachfolgt, obgleich der erste Brief Leibnitz's an den Landgrafen, an diesen Discours anknüpft und ein mitgetheilter Auszug aus demselben die Veranlassung zum ganzen Briefwechsel wird. Was dann das Weitere betrifft, so ist es entschieden zweckmäßiger, mit Grotefend Action, Litis contestation, Exception, Replik, Duplik auf einander folgen lassen, als mit dem Grafen Foucher erst alle Leibnitz'schen, dann alle Arnauld'schen Briefe zu geben. (Obgleich hier Rückweisungen des Herausgebers den Uebelstand etwas mildern, bleibt es doch einer). Wenn endlich der französische Herausgeber dem lobenswerthen Beispiele Grotefends folgt, und uns auch den ursprünglichen Entwurf Leibnitz's mittheilt, aus welchem nachher sein Brief vom 28. Nov. 1686 wurde, so hätte er offenbar die Ordnung, welche bei Grotefend No. 14 und 15 haben, umstellen und den Entwurf vor die Ausführung stellen müssen. Anstatt dessen hat er sich jetzt an eine Stelle hin verirrt, wo der verehrte Herausgeber selbst genöthigt ist, zu gestehen, da gehöre er durchaus nicht hin. Wären diese eben angedeuteten Veränderungen mit der Grotefend'schen Anordnung vorgenommen, so hätten wir eine zweckmäßig geordnete und in sich abgeschlossene „Correspondence métaphysique entre Leibnitz et Arnauld de 1686—1690", welche als die früheste authentische Darstellung von Leibnitz's ganzem Systeme gelten müßte, und wie ich sie meiner Ausgabe einverleibt wünschte, ja — ich leugne es nicht — noch heute als einen Carton unter diesem Titel und der Nummer XXV, anstatt des einen einzigen Briefes an Arnauld, der diese Nummer trägt, in dieselbe einschwärzen möchte.

Rückwärts schreitend von dem Appendice gelangen wir zu

dem Abschnitt p. 1—194, welcher bisher ungedruckte Aufsätze von Leibnitz enthält. Zuerst zwei Briefe von Leibnitz über Descartes und den Cartesianismus, bei denen wir bedauern, daß der Herausgeber weder über die Adressaten noch die Zeit der Abfassung eine Vermuthung ausgesprochen hat. Der eine weist auf die Verwandtschaft des Cartesianismus mit der Lehre des Spinoza hin, der andre zeigt, daß Descartes mehr als billig verschwiegen habe, wo er die Vorarbeiten Andrer benutzte. Ein Aufsatz über des Descartes ontologischen Beweis, niedergeschrieben für eine Fürstin — (der Herausgeber läßt unentschieden, ob für die Herzogin Sophie oder ihre Tochter) — enthält die oft wiederholte Rüge, Descartes habe übersehn, daß vor Allem die Möglichkeit im Gottesbegirffe nachgewiesen werden müsse. Diese Möglichkeit liege in dem, was einen Fundamentalsatz in der von Leibnitz gesuchten characteristique bilde, daß alle einfachen Formen vereinbar seyen. (Ueber die merkwürdige Uebereinstimmung zwischen Leibnitz und Cudworth habe ich mich im zweiten Bande meines Versuchs einer Darst. d. Geschichte d. neuern Philos. 2. Abth. p. 142 ausgesprochen). Es folgen Bemerkungen zu Baillets Biographie des Descartes, welche im J. 1693 gewiß schon geschrieben waren, darauf p. 44—97 Platonis Phädo, vel de animi immortalitate salvis sententiis a Leibnitio contractus, und p. 98—146 Platonis Theaetetus, sive de scientia, a Leibnitio contractus, beide mit einer französischen Version begleitet. Beide Aufsätze sind nicht wörtliche Uebersetzungen, sondern abgekürzte Darstellungen, die oft den Eindruck machen, als seyen sie aus dem Gedächtniß gegeben, und dann wieder eine Reihe von Sätzen wörtlich enthalten. Nicht nur Solches ist weggelassen, was bloß äußeres Beiwerk, wie z. B. das einleitende Gespräch zum Theätet, sondern auch ganze Deductionen, wenn Leibnitz sie nicht für schlagend ansieht. Wo Leibnitz den Plato nicht versteht, sagt er es offen, eben so wo er der Uebersetzung des Ficin folgt. An diese Paraphrasen schließen sich p. 146—170 Animadversiones ad Weigelium. Sollten es dieselben seyn, die ich vor zwanzig Jahren unter der

Ueberſchrift Animadversiones ad varia Weigelii scita in demſelben Fascikel der Hannöverſchen Manuſcripte ſah, welches auch die, ſpäter von Guhrauer herausgegebenen, Animadversiones in Cartesii Principia enthielt, ſo hat der Herausgeber Recht gehabt, den Titel zu ändern. Varia scita werden hier nicht beleuchtet, ſondern nur der Weigel'ſche Beweis für das Daſeyn Gottes. — Miscellanea metaphysica folgen p. 171—177; ſie enthalten eine Demonſtration gegen die atomiſtiſche Theorie, bei der ſich leider einige ſinnentſtellende Druckfehler eingeſchlichen haben. Nachdem das Theorem aufgeſtellt iſt, muß der Beweis offenbar ſo geleſen werden: Assumantur tres atomi, A, B, C ex quibus A sit cubica, sed B et C sint prismatic*ae* triangular*es*, cubum componentes D, priori A similem et aequalem etc. (anſtatt prismatica, triangularem cubum componentes etc). Eben ſo muß auf der darauf folgenden Seite, wo wir leſen: sed corpora non divelli constat observatione, das non offenbar wegfallen. Mit dem Aufſatze de libertate p. 178—185 hätte eigentlich der Abſchnitt ſchließen müſſen, denn die beiden Briefe an Hobbes hat Guhrauer bereits drucken laſſen, und ſo gehörten ſie zu der Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata, der Scheda Leibnitii manu exarata, der Imago Leibnitii, welche der Herausgeber aus dieſem Grunde in das Appendice verwieſen hat. Der Aufſatz von der Freiheit ſpricht von einer Zeit, in welcher Leibnitz ein Anhänger der Lehre vom unbedingten Verhängniß geweſen ſey, von welchem praecipitio retraxit me consideratio eorum possibilium quae nec sunt nec erunt nec fuerunt.

Auf dieſe theils wieder, theils zum erſten Male gedruckten Werke Leibnitz's ſtützt ſich nun als auf ihre belegenden Documente die Einleitung des Herausgebers I—CCXIX, welche in ihrem erſtem Theile die Sources de la philosophie de Leibniz betrachtet, an welche Betrachtung ſich denn im zweiten Theil, unter der Ueberſchrift Origines du système, die Erörterung des Weges anſchließt, welchen Leibnitz gegangen ſey. Die Ueberſetzung der beiden Platoniſchen Dialoge, deren eine das Datum März 1676 trägt, beweiſe, daß gegen den Einfluß, den die

mechanische Physik und namentlich der Cartesianismus während seines Aufenthalts in Frankreich über seinen Geist gewonnen hatte, er Schutz gesucht habe in der Rückkehr zu den ältern Ansichten, namentlich zu Plato. Descartes selbst, der nur die causas efficientes statuirt und einen höchst ungenügenden Beweis für die Unsterblichkeit giebt, wird die Uebersetzung des Phädon, den Cartesianern mit ihrer schlechten Erkenntnißtheorie die des Theätet entgegengestellt. Aber auch noch gegen andere Verirrungen habe die erneute Beschäftigung mit Plato ihm Schutz gewährt. Der Fatalismus, dem, nach der Schrift de libertate, Leibnitz sich einst zuneigte und der es erklärlich machte, wie er im J. 1670 solche Hochachtung vor Hobbes zeigen konnte, sey vielleicht erzeugt oder wenigstens genährt durch Luthers Schrift de servo arbitrio, von welcher Leibnitz mit Bewunderung spricht. Gegen ihn konnte der Cartesianismus keinen Schutz gewähren, da, wie Leibnitz dies selbst hervorhebt, der Satz des Descartes, daß die Materie durch alle ihr mögliche Formen hindurchgehen müsse, zum Pantheismus und Fatalismus führe. (Es hätte hierbei auf den Averroistischen Ursprung dieses Satzes hingewiesen werden können, den vielleicht auch Leibnitz im Auge hatte). Dagegen sey Plato, bei dem Zweck und Schönheit an die Stelle der Nothwendigkeit trete, ein wirkliches Antidoton gegen den Fatalismus. Neben Plato seyen es die Lehren der mittelalterlichen Philosophen, welche Leibnitz über den Cartesianismus hinaus und zu seinem System der Monadologie und universellen Harmonie hinaus geführt haben. Die Correspondenz mit Arnauld zeigt, wie aus den substanziellen Formen der Scholastiker allmählig die Monaden werden. Es geschieht aber nur, indem der durch Platonische Dialektik gebildete Denker, wie er es selbst gesteht an Plato's Hand, von dem Gegebenen durch fortgesetzte Analysis bis zu dem aller Einfachsten, den ersten Attributen des Seyns und Gottes zurückgehe. (Es kann fast Verwunderung erregen, daß die Einleitung, wenn sie p. LXXX. darauf aufmerksam macht, daß in der Monadologie zwei Sätze vorkommen, deren einer den Eleaten, der andere dem Heraklit entlehnt ist,

nicht in dieſem Factum eine Beſtätigung der ausgeſprochnen Anſicht findet. In Deutſchland wenigſtens werden ſich Wenige finden, welche heut zu Tage nicht Herbart's im J. 1805 ausgeſprochenes Wort unterſchreiben: Divide Heraclitü γένεσιν οὐσίᾳ Pormenidis habebis ideas Platonis, wenn ſie auch vielleicht die Stelle des Diviſors und Dividendus umſetzen oder anſtatt beider lieber Factoren ſagen würden). Mit Recht bringt der Verfaſſer darauf, daß die Harmonie in Leibnitz's Syſtem nicht nur als die von Leib und Seele, ſondern als univerſelle, und darum durchaus nicht als Modification des Occaſionalimus genommen werde; vielmehr ſey ſie eine Conſequenz des Optimismus, der ſich ſchon in dem Discours de métaphysique zeige, der mit dem Bewußtſeyn des einen allgemeinen Lebens zuſammenfalle, das Leibnitz in ſeinen Briefen an Arnauld die einzelnen Weſen mit den Muſikern vergleichen ließ, die, ohne einander zu ſehen, einen harmoniſchen Chor aufführen, eines Optimismus, in dem vielleicht ein Nachhall des Platoniſchen Timäus mit ſeinem neidloſen, der Welt das Gute einpflanzendem Gott, wieder zu erkennen ſeyn möchte. Nur der große Unterſchied finde zwiſchen Plato und Leibnitz Statt, daß bei dem Letzteren die Körperlichkeit nicht die Ordnung ſtört, ſondern vielmehr fördert. Der Typus und das Urbild dieſer allgemeinen Ordnung ſey Gott, denn ſo müſſe man den Leibnitz'ſchen Ausdruck Deus seu harmonia verſtehn, in dem nach einer Anmerkung Profeſſor Erdmann in Halle Pantheismus geſehen habe. (Ich muß da depreciren. Ich habe im Gegentheil behauptet, die Harmonie verdränge die Gottheit und laſſe gar keinen Platz für dieſelbe; eine Behauptung, die ihre Beſtätigung darin findet, daß die an Leibnitz anknüpfende Aufklärung, noch antipantheiſtiſcher als er ſelbſt, beim diametralen Gegenſatz des Pantheismus, dem Pankosmismus oder Atheismus angelangt iſt). Die von Leibnitz ſelbſt gemachte Bemerkung, daß Harmonie Verhältniß und alſo Zahl vorausſetze, legt es nahe, die Philoſophie ganz in Mathematik zu verwandeln. Die frühere Hinneigung Leibnitz's dazu ſey, je reifer er ward, um ſo mehr zurückgetreten, dabei aber ein

Punct immer geblieben, welcher die verbindende Brücke zwischen beiden Gebieten bilde und der eigentliche Angelpunct der ganzen Leibnitz'schen Ansicht genannt werden kann, es ist das Gesetz der Continuität. Diesem Gesetz ist daher eine ausführliche Betrachtung in der Note am Schluß des Werkes p. 412—437 gewidmet, in welcher gezeigt wird, wie dieses Gesetz zur Auflösung vieler Antinomien, auch der späteren Kantischen, dient, wie es die Berechtigung der Induction beweist, das Gebiet erweitert, in dem die mathematische Methode Anwendung findet, endlich, daß Kant es im subjectiv-logischen Interesse zu sehr verengt, Hegel im pantheistischen zu sehr erweitert habe. — Der dritte Theil der Einleitung führt die Ueberschrift Attaques au Cartésianisme. Im Gegensatz zu Cousin, namentlich aber zu Bouillier (vgl. Zeitschr. Bd. 25 p. 165 ff.) wird hier nachgewiesen, wie der Sectengeist und in Folge dessen der geistige Stillstand bei den Cartesianern, — namentlich bei dem Centro von der stricten Observanz, von welchem die Linke in Holland und die Rechte in Frankreich unterschieden werden — die Polemik Leibnitz's gegen sie rechtfertige, weiter aber, daß die Vergleichung der verschiedenen Ausgaben von Malebranche's Hauptwerk, so wie seiner Briefe, den Beweis liefern dafür, daß Malebranche allmählig durch Leibnitz dahin gebracht wird, den Cartesischen Grundsatz von der sich erhaltenden Summe der Bewegung gegen den Leibnitz'schen, daß die Summe der Kraft sich erhalte, zu vertauschen und eben so Leibnitz's höhere Analysis anzuerkennen, d. h. in den Hauptpuncten des Streites von den Cartesianern zu Leibnitz überzugehen. Gleiches beweise hinsichtlich Arnauld's der Briefwechsel mit ihm. Daß Nicole und Bossuet die unbewußten Vorstellungen zugeben, sey ebenfalls ein Sieg des Leibnitzianismus über den Cartesianismus, mit dessen Principien jene Annahme streitet. Von Spinoza schreibt Leibnitz selbst, daß er in einem Gespräch ihn überzeugt habe, daß die Bewegungsgesetze bei Descartes falsch seyen. Von Fardella, den Bouillier als Cartesianer bezeichnet, ergebe sich aus Leibnitz's Briefen, daß derselbe sich immer mehr an ihn angeschlossen habe.

Bedenke man nun, daß derſelbe durch Leibnitz's Einfluß Profeſſor in Neapel geworden ſey, ſo laſſe ſich manche überraſchende Uebereinſtimmung des Giambattiſta Vico mit Leibnitz vielleicht durch hiſtoriſche Zuſammenhänge erklären. — Nachdem im vierten Theil der Einleitung, der Preuves de Dieu überſchrieben iſt, gezeigt worden, daß Alles, was Leibnitz darüber ſagt, gegen den Carteſianismus gerichtet iſt, indem er nicht nur den ontologiſchen Beweis des Meiſters ſelbſt unzureichend findet, ſondern, was er gegen Weigels pantheiſtiſche Conſequenzen aus des Auguſtinus Conservatio est creatio continua ſagt, eben ſo die Carteſianer trifft, — zieht der Verf. endlich die Conclusion (p. CC. ff.). Alle vorausgegangenen Unterſuchungen werden kurz recapitulirt, und dann mit dieſen Worten geſchloſſen: Si la méthode dialectique qui passe de la matière aux formes et qui l'a conduit aux monades est le plus grand effort du spiritualisme, la loi de la continuité sur laquelle est fondé son système d'harmonie universelle, est sa plus haute tendance systématique.

Gerade indem der Ref. die obige Anzeige ſchließen will, kommt ihm durch die Güte des Verfaſſers eine andere Schrift über Leibnitz zu. Es iſt

Discours sur la philosophie de Leibnitz pr. M. Emile Saisset Paris. 1857.

Es iſt eine Antrittsrede, mit welcher der verdienſtvolle Ueberſetzer des Spinoza, der mehrere Jahre Profeſſor an dem Collège de France war, und nun zur Sorbonne zurückkehrt, ſeine Vorleſungen eröffnet. Es lag ihm daran, den ſpiritualiſtiſchen Eklekticismus, zu welchem er, mit begeiſtert ausgeſprochener Anerkennung der eigentlichen Urheber deſſelben Royer-Collards, Couſin's und Jouffroy's, ſich offen bekennt, an einen früheren Philoſophen anzuknüpfen. Dazu aber erſchien ihm keiner paſſender als Leibnitz. Spiritualiſt gleich Descartes dem er ſo viel verdanke, habe er darin, daß er ſogleich über Descartes hinausgeht, und im Gegenſatz zu allem Kaſten- und Sectengeiſt, auch in anderen Anſichten das Wahre anerkennt, ſich als Eklektiker erwieſen, nicht nur als ein ſammelnder, ſondern als

erzeugender, schöpferischer, wie es Plato gewesen. Obgleich der fortgeschrittene Geist der Gegenwart in Leibnitz's Monadenlehre nicht die höchste Form der Philosophie anerkenne, so sey doch der Gegensatz derselben gegen die mechanistische Physik des Descartes, es sey ferner der Gedanke einer allgemeinen Harmonie so wie die lex continui, worauf sich jener Gedanke stützt, so sehr im Sinne des modernen Spiritualismus, daß es ganz passend erscheine, wenn die Ausbreitung dieses Spiritualismus, welche der Vf. als seine Lebens-Aufgabe bekennt, durch Vorlesungen über Leibnitz begonnen wird. Solche Vorlesungen kündigt der Verf. für das laufende Studienjahr an. —

Der Verfasser dieser Antrittsvorlesung würde es mit Recht für eine Ungerechtigkeit halten, wenn man von ihr fordern wollte, daß sie über Leibnitz so viel Neues vorbringe als das Buch des Grafen Foucher, dem er selbst große Anerkennung zollt. Dennoch hat nicht bloß der Zufall den Ref. dahin gebracht die Anzeige der Saissetschen Vorlesung an die des Foucher'schen Werkes anzuknüpfen. In Einen nämlich kommen sie Beide zusammen. Darin nämlich, daß sie auf Manches aufmerksam machen, was zur richtigen Würdigung Leibnitz's nothwendig, und namentlich in Deutschland nicht gehörig beachtet wird. Das Buch weist auf die historischen Zusammenhänge hin, in welchen Leibnitz mit seinen Vorgängern steht, die Vorlesung auf den Einfluß den er auf Spätere gehabt hat. Was nun das Erstere betrifft, so kann man, wie der Ref. das von sich gesteht, sehr die Neigung haben den sachlichen Zusammenhang zwischen philosophischen Systemen von dem persönlichen ihrer Urheber zu trennen, und z. B. Berkeley wegen des Inhaltes seiner Lehre zwar nicht zu den deutschen Philosophen (wie mich neuerlichst K. Fischer thun ließ) wohl aber zu den (deutschen, französischen, schottischen) Idealisten zu stellen, auch wenn zur Erklärung solcher Verwandtschaft nur Bekämpfung gleicher Gegner angeführt werden könnte, — ich sage man kann diese Neigung haben, ohne darum die Frage uninteressant zu finden, wodurch Einer zu seinem philosophischen Systeme kam. Auch wer

dies für die Hauptſache anſieht, daß Leibnitz im Gegenſatz zu dem Pantheismus eines Descartes, Malebranche und Spinoza ein Monadenſyſtem geltend macht, wird damit die ſehr intereſſante (Neben) Frage, welche Arbeiten ihm dazu verholfen, nicht für beantwortet anſehen. Daß die Philoſophie der Scholaſtiker hier nicht ohne Einfluß war, hat Leibnitz ſelbſt oft ausgeſprochen, auf ſein frühes Studium der Alten, namentlich des Ariſtoteles, hat Trendelenburg öfter Gewicht gelegt, hier tritt nun ein Gelehrter auf, der beſonders auf die Beſchäftigung mit Plato hinweiſt, und die Ueberſetzung des einen platoniſchen Dialogs gerade während des Pariſer Aufenthalts, wo der Carteſiſche Einfluß am Meiſten auf Leibnitz einſtürmte, iſt characteriſtiſch. — Was wieder die Nachwirkung von Leibnitz betrifft, ſo haben Viele in Deutſchland dieſe vielleicht unterſchätzt. Kant's Angriffe gegen Wolff's d. h. gegen Leibnitz's Lehren, ſcheinen Manchem ſie völlig abgethan zu haben. Daß dies nicht der Fall ſey, zeigten zwar einzelne Erſcheinungen. Daß es für die Geneſis des Herbartſchen Syſtems ſehr wichtig iſt, daß der Urheber deſſelben ſehr früh ja zuerſt mit der Wolffſchen Philoſophie bekannt geworden war, wird kaum Einer leugnen. Daß es viel mehr ein Zurückgehn auf Leibnitz als ein Anlehnen an Herbart ſey, wodurch Lotze ſich an die Vergangenheit anlehnt, hat er uns neuerlichſt ſelbſt erklärt. Doch aber ſind dies mehr vereinzelte Erſcheinungen. Wie wenig in Frankreich Leibnitz je in Vergeſſenheit gerathen ſey, dafür zeugt der Umſtand, daß dort „Théodicée“ eine der, zu einem philoſophiſchen Curſus gehöreude, Vorleſungen iſt. Auch die Vorleſung des Herrn Saiſſet iſt ein neuer Beweis dafür, daß man dort überzeugt iſt, Leibnitz ſey einer der größten Lehrer auch für die Gegenwart.

Erdmann.

Menſchenſeele und Phyſiologie.

Eine Streitſchrift gegen Profeſſor **Carl Vogt** in Genf von **Dr. J. Frohſchammer**, Prof. der Philoſ. an der Univerſität in München. München, litterariſch-artiſtiſche Anſtalt. 1855.

Die vorliegende Schrift enthält zwei Reihen von Erörte-

rungen, deren erste sich als Wiederabdruck von fünf in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom 24. und 25. Mai, 1., 2. und 7. Juni 1855 erschienenen Artikeln: „Menschenseele und Physiologie" gegen C. Vorgt darstellt, indeß der zweite (I—IX) eine ausführlichere Würdigung der dadurch hervorgerufenen Erwiderung des H. Vogt enthält. Dem Ganzen ist ein Anhang beigegeben, welcher gegen Czolbe's Neue Darstellung des Sensualismus gerichtet ist.

In Nr. I. der ersten Reihe zeigt der Verf., daß C. Vogt das Gebiet der Phisiologie überschritten habe, indem er sich nicht damit begnügte, zu behaupten, die Physiologie als solche habe keine Gründe eine unsterbliche Seelensubstanz anzunehmen (hier gibt der Verf. zu viel zu), sondern vom physiologischen Standpuncte aus beweisen wolle, daß es eine substanzielle Menschenseele nicht gebe und nicht geben könne. Der erste Grund Vogts gegen die Substantialität und Unsterblichkeit der Menschenseele, weil der Zustand derselben im Jenseits ein unmöglicher wäre, wird vom Verfasser durch die Hinweisung beseitigt, daß keine Religion, am wenigsten die christliche, einen solchen Seelenzustand im Jenseits lehre, wie ihn Vogt sich vorstelle. Der zweite Gegengrund Vogts, der von dem angeblich unglücklichen Loos hergenommen wird, welches die als unsterblich angenommene Menschenseele während der kurzen Zeit ihrer Existenz auf Erden haben würde, wird vom Verfasser zurückgewiesen, indem er die falsche Voraussetzung Vogts widerlegt, daß die Menschenseele, wenn sie existirte, von Anfang an absolut vollkommen und unveränderlich seyn müßte, sich nicht entwickeln und mit dem leiblichen Organismus nicht zugleich sich bilden könnte.

In Nr. II. geht der Verfasser auf denjenigen Grund ein, welcher von den Materialisten als der hauptsächlichste und Alles entscheidende geltend gemacht zu werden pflegt. Die Physiologie zeigt nach Vogt und den determinirten Materialisten, daß die sogenannten geistigen Thätigkeiten ebenso wie die körperlichen durchaus bedingt seyen durch die leiblichen Organe und ihre Funktionen, daß nur da geistige Thätigkeiten möglich seyen, wo

die entsprechenden leiblichen Organe unbeschädigt und thätig erschienen, dagegen geistiges Thun alsbald aufhöre und unmöglich werde, wenn die entsprechenden Organe des Körpers beschädigt oder zerstört würden. Also seyen auch die geistigen Thätigkeiten sonst nichts als Funktionen der leiblichen Organe und hörten mit diesen auf. Der Verfasser zeigt nun, daß dieser Beweis erschlichen ist. Denn es ist nicht undenkbar, nicht unmöglich, daß der Geist etwa für sich ist und besteht und dennoch sich nur äußern kann mittelst des leiblichen Organs, des Gehirns. Es giebt in der Welt unleugbar Verhältnisse, wo das Wirkende verschieden ist von der Wirkung, der Gebrauchende von dem Instrument, das er gebraucht, und das ihm zu seiner Kundgebung schlechterdings nothwendig ist. Also kann auch zwischen Geist und Leib und insbesondere zwischen den Centralnerven desselben ein ähnliches Verhältniß bestehen. Der Violinspieler ist nicht eins mit seiner Violine. Möglicherweise ist also der Geist verschieden von seinem Leibe. Mit dem Beweise, daß der Geist (die Seele) in seiner (ihrer) irdischen Manifestation bedingt ist durch das Gehirn und seine Funktionen, ist noch nicht bewiesen, daß er (sie) ohne das Gehirn gar nicht mehr sey.

In Nr. III. führt nun der Verfasser den Beweis, daß der Geist oder die Seele des Menschen nicht eins seyn könne mit der Funktion des Gehirns. Denn die Funktion des Gehirns ist bedingt durch das Leben, durch die Lebendigkeit des Ganzen, durch das Lebensprinzip. Die Organe des Ganzen sind nur solche, so lange sie mit dem lebendigen Ganzen in Verbindung stehen und bleiben, und ihre Beschädigung besteht selber nur darin, daß ihnen der Verkehr mit dem Ganzen unterbrochen oder unmöglich gemacht wird. Es muß also eine haltende und tragende Einheit des lebendigen Organismus geben, verschieden und eigenthümlich wirkend, je nach der Art und Gattung desselben. Auf das einigende Lebenscentrum kommt es also an, ob das Leben da ist und fortdauert, oder ob es erlischt, ob der Tod eintritt, und er tritt nur ein, wenn die Centralorgane beschädigt werden. Mehrere Funktionen des Leibes setzen also

auch nicht mehrere unsterbliche Seelen voraus und nicht braucht bei der Beschädigung jedes einzelnen Gliedes eine unsterbliche Seele abzuscheiden. Obgleich zu wünschen wäre, der Verfasser hätte hier bestimmter die nothwendige Einheit des Lebensprinzips im Menschen als geistiger Art nachgewiesen, so ist doch einzuräumen, daß er hier den Grundfehler der materialistischen Denkungsart, womit alle Irrthümer derselben zusammenhängen, scharf charakterisirt hat, wenn er zeigt, daß die materialistische Physiologie sich beständig nur mit den Theilen, den Organen und ihren Functionen zu thun macht, nur diese handhabt und dabei völlig das Ganze und das geistige Band, das diese Theile zu einem Ganzen verbindet, übersieht. Die materialistische Physiologie sieht keinen Menschen mehr, sondern nur Menschen-Theile, leibliche Organe und ihre Funktionen, die auf irgend eine Weise zum Zusammenwirken veranlaßt und so Mensch genannt werden. Kurz sie kennt nichts mehr, als todte, lederne Aggregate. Wie tief ist diese Physiologie unter die Naturweisheit eines Göthe gesunken, der diese Geistlosigkeit im Faust mit den Worten verspottete:

„Encheiresin naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie,
Denn hat sie die Theile in ihrer Hand,
Fehlt, leider, ach! das geistige Band!"

Von diesem tiefgehenden und wahren Gesichtspunkte aus zeigt nun der Verfasser, daß die vermeintlichen Beweise, auf welche Vogt am meisten pocht, sich in Nichts auflösen und nur einen trüben Bodensatz verworrenen Unraths zurücklassen.

Nr. IV. weiset nach, daß nicht bloß nach der Funktion des einzelnen Organs bei dieser Untersuchung gefragt werden darf, sondern daß nach der Grundbedingung und Ursache des Daseyns jeglichen Organs und seiner Wirksamkeit im Ganzen und für dasselbe gefragt werden muß.

In Nr. V. zeigt der Verfasser, daß die Physiologie als bloß empirische Wissenschaft nicht einmal den Ursprung des Organismus, insbesondere des menschlichen zu erklären vermag,

noch weniger aber das Denken, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn sammt dem höheren Fühlen, Wollen, Glauben und Wissen des Menschen. Geben wir zu, daß dem Denken, dem Bewußtseyn ein physischer Vorgang im Gehirne zu Grunde liegt (d. h. daß er mit ihm verknüpft ist), so ist es damit doch nicht gethan. Es kommt auch auf den Inhalt des Denkens an, das sich als produktiv, geistig schaffend und damit als aus Physischem nicht erklärbar zu erkennen giebt. Das religiöse Bewußtseyn ist in der Menschenwelt eine Thatsache. Der religiöse Glaube ist jedenfalls faktisch eine geistige Thätigkeit und muß also auch eine Gehirnfunktion seyn. Wie kommt nun die sinnliche, materielle Natur dazu, solch ein Organ zu bilden, das sie selbst verleugnet und sich Uebersinnliches und Immaterielles fingirt? Die Natur würde also das Vollkommenste hervorbringen, indem sie einen Täuschungsapparat schaffte, wodurch der Mensch allein von allen anderen Geschöpfen fähig wäre, sich selbst zu betrügen. Der Verfasser zeigt nun von diesem Standpunkte aus, daß sich der Materialismus mit seinem Erklärungsversuch des religiösen Glaubens in unlösbare Widersprüche verwickelt.

Die zweite Reihe von Erörterungen der vorliegenden Schrift ist der Widerlegung der Erwiderung gewidmet, welche C. Vogt in dem Vorworte zu der vierten Auflage seiner Broschüre „Köhlerglaube und Wissenschaft" gebracht hat. Der Verfasser weist hier die burschikosen Ausfälle und die vielfachen Verdrehungen, die sich Vogt gegen ihn erlaubt hat, gebührend zurück.

Nr. I. erledigt deren bereits eine ziemliche Zahl. In Nr. II. giebt der Verfasser wo möglich noch auffallendere Belege der Verdrehungskunst Vogts und besonders von der Kunst, auf das vom Gegner Vorgebrachte nicht einzugehen, sondern, ängstlich im einmal gewebten Netze im Kreise sich drehend, die zerrissenen Lappen wieder zusammen zu fügen, das Widerlegte immer wieder steif und fest zu behaupten, als wäre nichts geschehen, und allen Gründen Hohn zu sprechen. Wahrhaft glänzend offenbart sich die polemische Kraft des Verfassers in Nr. III., worin ein

ganzes Nest der ausgesuchtesten Sophistereien Vogts mit seinem Eingehen aufgedeckt und sie in ihrer Nichtigkeit aufgezeigt werden. Nicht in einem einzigen Punkte erweist sich Vogt im Rechte gegen den Verfasser, dessen frühere Behauptungen durch diese Auseinandersetzungen nur in noch hellerem Lichte erscheinen.

In Nr. IV. zeigt der Verfasser, daß die Einwendungen Vogts gegen die Annahme der Lebenskraft nichts bedeuten. Hier berührt er eine Frage, welche seit einiger Zeit unter den katholischen Theologen und Philosophen lebhaft verhandelt wird. A. Günther behauptet nämlich, daß der Mensch (philosophisch wie theologisch) nicht als Verein von Geist und Stoff, sondern als Verein von Geist und Fleisch zu fassen sey. Mehrere Gegner Günthers, wie Clement u. a. lehren, der Mensch sey lediglich Verein von Geist und Stoff. Der Sinn der Differenz ist der, daß Günther dem Leibe eine besondere Naturseele unter der Herrschaft der Geistseele vindicirt, während seine Gegner die menschliche Seele oder den Geist zugleich und unmittelbar Lebensprinzip des menschlichen Leibes seyn lassen. Den letzteren gesellt sich Frohschammer zu. Da es aber nicht nöthig scheint, Vogt gegenüber auf diese Differenz näher einzugehen und da sie andererseits von tiefgreifender Wichtigkeit ist, so verspart sich Referent das Nähere über diesen Punkt für eine andere Gelegenheit. Mit Recht weiset der Verfasser in Betreff der Lebenskraft Vogts Berufung auf Mulder zurück. Wenn Mulder (Physiol. Chemie I, 66.) bemerkt, die Lebenskraft scheine in diesem gewöhnlichen Sinne (in welchem nicht gewöhnlichen Sinne soll sie sonst noch einen Sinn haben?) eine ebenso unrichtige Vorstellung zu geben, als wenn man zugeben wollte, daß bei einer von Tausenden gelieferten Schlacht eine einzige, verschieden modifizirte Kraft thätig wäre; eine Kraft, durch welche Kanonen und Gewehre abgeschossen würden, die Säbel dreinschlügen, die Lanzen stächen, Menschen und Pferde liefen und ständen, die Trompeten ertönten u. s. w., mit einem Worte als wenn man eine schlachtliefernde Kraft annehmen wollte; so bemerkt der Verfasser mit Recht, der Vergleich des Organismus mit einer

Schlacht sey völlig unpassend. Denn die Schlacht werde geschlagen von selbstständigen, bewegungsfähigen Theilen des Ganzen, indeß die Stoffe sich nicht selbstständig bewegen und bewußt und wollend einen Plan ausführen könnten. Insofern aber die Armee als Ganzes auftrete und Erscheinungen darbiete, sey ja in der That die Schlacht liefernde Kraft im Willen und Plan des Feldherrn vorhanden, wie im Organismus die sich des Stoffs und der physicalischen und chemischen Kräfte bedienende Lebenskraft vorhanden sey. Desselbigen Gedankens hatte sich bekanntlich schon Eschricht (das physische Leben S. 79.) gegen Mulder mit schlagender Kraft bedient. Wenn Mulder die Vorstellung, daß die Lebenskraft in den verschiedenen Organen, die unter ihrem Einflusse stehen, modificirt sey, unphysicalisch nennt, so zeigt der Verfasser, daß dieß nicht nur nichts verschlage, sondern daß es gerade so seyn müsse, wenn das Wort im engeren Sinne genommen werde. Denn eben weil sie eine organische ist, ist sie keine physikalische im engeren Sinne und wirkt nicht bloß physikalisch. Mit Mulders Gründen könnte man ebenso gut beweisen, daß es keine chemische Kraft und kein Licht gebe, denn beide wirken noch anders, als physicalisch im engeren Sinne.

Nicht ohne Sarkasmus persiflirt der Verfasser in dem Weiteren Vogts sinnlose Angaben über die Entstehungsweise der Thiere und der Thierarten. Als ob er selbst seine Zusammenstückelungstheorie an den Pranger stellen wollte, erklärt er in seinen Physiologischen Briefen (2te Aufl. S. 634.) geradezu: „Sobald die Substanzen, welche das Gehirn bilden, wieder in derselben Form zusammengewürfelt werden (von Wem?), werden auch dieselben Funktionen wieder auftreten, welche ihnen in diesen Formen und Zusammensetzungen zukommen, und es wird damit auch das wieder gegeben seyn, was man eine Seele nennt." Diese Zusammenwürfelungstheorie erklärt also die Stoffe als das Producirende der Seele und die Seele als das Produkt der Stoffe. Diese Umkehr der Dinge erinnert ganz an die Phantasiestücke aus der verkehrten Welt, die man zur Belusti-

gung in mehreren Kinderschriften findet, wo z. B. Aehnliches vorkommt, wie Folgendes: Als der Knochen den Hund verzehrt hatte, erblickte der Hase den Jäger, das Gewehr legte den Hasen auf den Jäger an und würde ihn niedergeschossen haben, wenn nicht der Lauf das Pulver zersprengt hätte u. s. w. Mit gutem Grunde führt der Verfasser näher aus, daß alles, was man an die Stelle der Lebenskraft zu setzen versucht habe, um die Einheit und Ordnung und Thätigkeit des Organismus zu erklären, Idee, Organisationsplan, Summe von Bedingungen, organische Moleküle, wenn etwas damit gesagt seyn solle, immer wieder auf die Lebenskraft zurückführe und höchstens ein anderer Name für dieselbe Sache sey.

Nr. V. beleuchtet hauptsächlich die Berufung Vogts und gleichgesinnter Forscher auf die Exactheit der empirischen Naturforschung und auf das Gewicht der Thatsachen derselben. Zuerst zeigt der Verfasser die Beschränktheit, welche darin liegt, nur sinnlich nachweisbare Thatsachen als exacte Erkenntnisse anerkennen zu wollen. Man möchte hier ausrufen:

Wär' der Gedanke nicht so unvergleichlich schlau,
Man wär' versucht ihn herzlich dumm zu nennen.

Wenigstens wenn er auch nicht einmal schlau wäre, was könnte er noch anders seyn, als herzlich dumm? Denn soll jener sensualistische Grundsatz gelten, so dürften die exacten Wissenschaften das Denken, Erinnern, Wollen u. dgl. nicht mehr als Thatsachen anerkennen, sondern müßten im Grunde das Alles leugnen, da es nun einmal sinnlich nachweisbar nicht ist. — Unvergleichlich schlau ist es aber, einen solchen Grundsatz ohne alle Untersuchung und als sich völlig von selbst verstehend aufzupflanzen, da man sicher seyn kann, daß Jeder, der ihn einmal unbedacht zugiebt, in der Schlinge gefangen ist und in Ewigkeit mit allen seinen Untersuchungen folgerichtigerweise zu keinem andern als einem materialistischen Ergebniß gelangen kann. Wenn Virchow die Kunst erfunden hat, trotz der Anerkenntniß jenes sensualistischen Grundsatzes dennoch den Materialismus in Frage zu stellen, so wird sich wenigstens die Logik

bei ihm dafür nicht bedanken *). Gerade aber weil von der Gültigkeit oder Nichtgültigkeit jenes Grundsatzes die Entscheidung über die Gültigkeit oder Nichtgültigkeit des Materialismus abhängt, darum ist dieser Grundsatz bis in die Wurzel zu prüfen und wenn er wurzelfaul erfunden werden sollte, so taugt auch die ganze Pflanze nichts. Er widerlegt sich aber schon dadurch, daß er sich selbst widerspricht. Denn er stellt die Behauptung auf: Nur Sinnlichnachweisbares ist wahr, indeß er doch selbst Geltung in Anspruch nimmt, obgleich er nicht sinnlich-nachweisbar ist. Eben weil ein Grundsatz nicht sinnlich nachweisbar seyn kann, so kann auch ein Grundsatz keine Wahrheit haben, der behauptet, alles Wahre müsse sinnlich nachweisbar seyn. Dieß haben Andere allgemeiner so ausgedrückt, daß der Materialismus sich eo ipso dadurch aufhebe, daß er doch auch Theorie seyn wolle, da doch alle Theorie von Haus aus Idealismus sey und seyn müsse.

Treffend bezeichnet der Verfasser den Unfug, welcher jetzt von vielen Naturforschern mit der Berufung auf Thatsachen und auf Exactheit der Forschung getrieben wird. Niemand wird verkennen, daß die wirklich nachgewiesene Thatsache von höchstem Werthe ist. Allein es ist nicht überall so leicht ausgemacht, was als Thatsache zu gelten habe. Oft wird von dem Einen als Thatsache behauptet, wovon der Andere das gerade Gegentheil als Thatsache geltend macht. Es ist daher mit dem bloßen Pochen auf die Thatsache nicht gethan, sie muß, wenn sie gelten soll, mit aller Sicherheit aufgezeigt seyn. Auch darf nicht übersehen werden, daß so sehr die wirkliche Thatsache als solche Geltung hat, doch erst die Idee, die daraus entwickelt wird, ihr den höchsten Werth verleiht. Da die Thatsache auch in der Naturwissenschaft nicht so ohne Weiteres von selbst gegeben und festgestellt ist, sondern erst gefunden und geprüft werden muß,

*) Frohschammer hat offenbar das Citat Vogts aus Virchovs Aufsatz: Empirie und Transscendenz nicht angesehen, denn er spricht immer von höherem Denken, wo Virchov von sicherem Denken gesprochen hatte.

so kommt auch der bloßen Behauptung der Thatsache noch keine Unfehlbarkeit zu. Was als unumstößliche Thatsache aufgestellt wird, erweist sich nicht selten später als Täuschung und die subjektive Willkühr, Vorurtheil, Rechthaberei, selbst die Mode mengt sich oft ein und trübt die Sicherheit der Ergebnisse.

In Nr. VI. zeigt der Verfasser sehr gut, daß sich Vogt in unlösbare Widersprüche verwickele, wenn er zur vermeintlichen Widerlegung der Einwendung des Verfassers: der Glaube sey ja auch eine Gehirnfunktion so gut wie das physiologische Räsonniren — warum denn Ersteres Lug und Trug, Letzteres Wahrheit seyn solle? befriedigend mit den Worten geantwortet zu haben glaubt, „darum, weil Letzteres sich auf Thatsachen, sinnlich wahrnehmbare Thatsachen, Ersteres auf nichts sich stütze." Die Entgegnung Vogts zerfällt in nichts, weil die Denkgesetze, nach welchen das Räsonniren sich vollziehen muß, wenn es richtig seyn soll, nicht sinnlich wahrnehmbar sind und weil, wenn das richtige Denken von der normalen Organisation des Gehirns abhinge, diese gar nicht einmal geprüft werden könnte. Wenn Vogt selbst bezeugt, daß die Organisation des Gehirns noch nicht erforscht sey, so ist es unter allen Umständen eine unexakte Behauptung, daß seine materialistische Lehre sich auf sinnlich wahrnehmbare Thatsachen stütze. Der Verfasser begegnet hier noch einer Reihe von Einwendungen Vogts mit sarkastischem Scharfsinn und widerlegt die noch dreisteren und lustigeren Behauptungen Moleschotts zum Theil ziemlich humoristisch. Unter dem vielen Treffenden, das der Verfasser hier vorträgt, verdient besonders hervorgehoben zu werden, wie unmöglich aus den Voraussetzungen des Materialismus die Berechtigung hervorgehen kann, vom Ich zu sprechen. Wie kommt, sagt der Verfasser, die Gehirnsubstanz dazu ein Ich zu seyn, und nicht auch der Stein, die Pflanze, das Thier? Das ist eben die eigenthümliche Combination der Stoffe, wird erwidert. Also die Stoffe kommen im Gehirne des Menschen in ein solches Verhältniß zu einander, daß sie auf einmal „Ich" zu sich sagen, und zwar sehr viele und sehr complicirt in einander ge-

rathene sagen dieß; verlieren auf einmal ihre Natur, vergessen ihre Vielheit, trotzen allen Naturgesetzen, sagen „Ich" zu sich, halten sich für eine Einheit ganz unwahrer Weise und bauen sich ein ganzes Reich des Wahren auf, ergehen sich in philosophischen Abstraktionen, die aller Natur zuwider sind und viel anderes dergleichen..... Wie vermag ein materielles Atom oder eine Summe materieller Atome oder Stoffe „Ich" zu sich selbst zu sagen und sich die Fiktion zu machen, es sey nicht materielles Atom, nicht materieller Stoff, sondern etwas ganz Anderes, sehr Verschiedenes, sey ein Geistiges, eine Seele? Wie vermag der materielle Stoff, der doch den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen ist in seinem Seyn und Wirken, wie vermag dieser seine eigene Natur so zu verleugnen und sich zudem noch für etwas ganz Anderes, ja für etwas in Wahrheit gar nicht Seyendes, für etwas ganz Unmögliches zu erklären und seit Jahrtausenden daran festzuhalten, wie an seinem höchsten und theuersten Besitzthum?

In Nr. VII. zeigt der Verfasser, daß die Frage von der Existenz oder Nichtexistenz der Menschenseele nicht von der Physiologie als solcher beantwortet werden könne, daß aber auch jede andere Wissenschaft an den übrigen ihre Begränzung habe und daß alle Wissenschaften zusammenwirken müßten, um sich gegenseitig vor Einseitigkeit, Exclusivität und Verirrung zu bewahren. In Betreff der Verhältnisse der freien Forschung zur positiven Offenbarung äußert sich der Verfasser auf bemerkenswerthe Weise. Wir begreifen, sagt er, gar wohl, daß und wie der wissenschaftlich Strebende auf dem Gebiete der Philosophie wie der Naturwissenschaft gar oft, wenn auch meistens nur vorübergehend, in Conflikt kommen könne mit dem religiösen Glaubensinhalte; und wir wollen nicht engherzig und kleinlich die Ansichten der Naturforscher stets alsogleich am strengsten dogmatischen Maaßstabe messen und bei kleinster Abweichung alsogleich das Verdammungsurtheil darüber, oder gar über die ganze Wissenschaft aussprechen, wie es allerdings oft genug geschieht, und wie die am liebsten thun, die in bequemer, beschränkter Gläubigkeit verharrend, die Wissenschaft hassen und die Anstrengung, die sie fordert, fliehen, und darum auch die gar nicht zu würdigen verstehen, welche den schweren geistigen Kampf ringen um eine wissenschaftlich gegründete religiöse Weltanschauung, um wissenschaftlich vermittelten religiösen Glauben; die sich in der Starrheit ihres Glaubens für viel besser halten, als die geistig Beweglichen und Ringenden, und ihre geistige Trägheit sich als Glaubens-Verdienst anrechnen."

In Nr. VIII. bringt der Verfasser Vogts moralische Grundsätze zur Sprache. In Uebereinstimmung mit allen consequent

denkenden Forschern findet er die Geltung des Sittlichen nicht vereinbar mit den Grundsätzen des Materialismus, und zeigt in eingehender und eingreifender Weise, wie Alles, was Vogt dagegen vorbringt, auf bodenlose Faseleien hinausläuft.

Nr. IX. weiset die Einwendungen Vogts gegen den Glauben an die Weltschöpfung zurück. Die Einwendung Vogts, daß aus Nichts Nichts werde, wird beseitigt durch die Erinnerung, daß gar nicht behauptet werde, aus Nichts werde Etwas, sondern daß behauptet werde, die Allmacht Gottes könne etwas schaffen. Da unsere Geisteskraft nicht das Maaß des Möglichen sey, so lasse sich auch die Möglichkeit der Schöpfung nicht widerlegen. Dann zeigt der Verfasser, daß die stufenweise Vervollkommnung der Welt keineswegs eine stufenweise Vervollkommnung Gottes einschließe, daß vielmehr diese den vollkommenen Plan der Entwickelung in Gott schon voraussetze. Daß übrigens, sagt der Verfasser, die Schöpfung, sollte sie einmal entstehen, entwickelungsfähig und bedürftig seyn mußte, obwohl sie von einem absolut vollkommenen Schöpfer geschaffen ward, läßt sich immerhin begreiflich finden. Jedenfalls mußte die Welt als Werk eines persönlichen, göttlichen Schöpfers, wie sie einerseits ihm nicht gleich, d. h. nicht absolut vollkommen seyn konnte, so andererseits doch wiederum ihm gleichen d. h. ein Abbild seines Wesens und seiner Vollkommenheit seyn. Der christlichen Lehre zufolge ist aber Gott nicht bloß ein leerer abstrakter Allvollkommenheitsbegriff, nicht ein Absolutes, daß sich vor lauter Vollkommenheit nicht regen und bewegen kann, als starr und unlebendig erscheint, sondern dem Christenthum zufolge ist Gott Geist und Leben, ist in sich ein ewiger Lebensprozeß, der ewig vollendet sich ewig erneuert. Demnach also wird die Schöpfung ein Abbild dieses absoluten göttlichen Lebensprozesses seyn müssen, aber freilich wiederum nur ein Abbild, nicht aber absolut vollkommen. Die göttliche Ewigkeit findet in der Zeitlichkeit der Welt ihr Abbild, das absolut göttliche Seyn in der nach Art, Zahl und Räumlichkeit unendlichen geschöpflichen Substanz, der göttliche Lebensprozeß aber findet im Großen sein Abbild in dem unendlichen Entwickelungs- und Vervollkommnungsprozeß des Universums, der sich im Kleinen in ähnlicher Weise unzähligemale wiederholt. Also, sollte die Schöpfung eines absolut vollkommenen Schöpfers würdig seyn, und ihm als Abbild entsprechen, so mußte sie so geschaffen werden, daß sie einen Entwickelungsprozeß darstellte, keinen absoluten, sondern einen relativen, d. h. in Raum und Zeit." Nur von einer Einwendung gesteht der Verfasser auf einen Augenblick in Verlegenheit versetzt worden zu seyn. Mußte nämlich auch eine Schöpfung entwickelungsfähig und bedürftig seyn, so ist

doch wohl auch in der Art dieser Entwickelungsfähigkeit und Bedürftigkeit ein großer Unterschied. Diese Art erscheint auf der Erde wenigstens nicht gerade die beste, eines gütigen und weisen Schöpfers würdige zu seyn. Vieles scheint doch gar zu unvollkommen, unzweckmäßig und schlimm bestellt, viele Geschöpfe sind so armselig, und vor Allem stimmt doch die Herrschaft des Todes unter den Geschöpfen und zwar oft des grausamsten Todes nicht mit einer göttlichen Weisheit und Güte überein. Der Tod, zeigt die Naturwissenschaft, hat geherrscht von Anfang an, lange schon ehe es Menschen gab. Der Tod, sagt Vogt existirt als allgemeines Gesetz in der ganzen organischen Natur und hat von Anfang an existirt, sobald nur eine Organisation gegeben war, ehe der Mensch auf der Erde erschien, und hat Millionen Wesen weggerafft, denen ihr keine Sünde zuschreiben könnt." Hierauf antwortet der Verfasser zunächst durch die Entgegenhaltung einer Hypothese, deren Einkleidung (Socrates erscheint ihm im Traume) so geschickt sie ist, uns hier nichts angeht und die darauf hinausläuft, daß den Thieren vor dem Auftritte des Menschen der Tod als schöne beglückende Bestimmung erschienen sey, daß damals eine Art dumpfen Edelsinnes und Opfergeistes die gesammte Thierwelt durchdrungen habe, der ihnen angethan gewesen und der sie willig sich zur Speise gegenseitig habe hingeben lassen, auf dem Altare der Natur dem Schöpfer derselben sich darbringend. Daß diese Hypothese in ein Traumgesicht, in welchem Socrates spricht, eingekleidet wurde, deutet wohl darauf hin, daß sie den Verfasser selber nicht vollkommen befriedigte. Referent wundert sich nur darüber, daß der Verfasser hier Baaders Ansicht oder Hypothese, wenn man will, nicht einmal zur Sprache bringt, während doch nicht schwer einzusehen ist, daß wenn Baaders bekannte Ansicht hierüber nicht angenommen wird, völlige Rathlosigkeit in diesem Punkte das unvermeidliche Ergebniß ist.

Ein Anhang der vorliegenden Schrift widerlegt Czolbe's „Neue Darstellung des Sensualismus", wobei der Verfasser befriedigend zeigt, daß sich Czolbe's Grundprinzip: bei allem Denken die Annahme übersinnlicher Dinge auszuschließen, selbst widerspricht, da das Denken selbst schon übersinnliche Thätigkeit ist. Czolbe's Erklärung des Bewußtseyns ist handgreiflich mißlungen und in den Dingen, in welchen er sich von Vogt u. A. unterscheiden will, kommt er nur aus dem Regen in die Traufe.

Prof. Dr. Fr. Hoffmann.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeit, Ort, Bewegung und Aggregatzustände.

Von Prof. Dr. George.

Wir haben es in unſerem erſten Artikel über die Materie rein mit den Begriffen der räumlichen Ausdehnung und der Dichtigkeit zu thun gehabt, wie ſie in dem Gaszuſtande als die einzigen Eigenſchaften der Stoffe auftreten; es liegt uns ob, die Möglichkeit aller Geſtaltung und damit auch die beiden Aggregatzuſtände des Flüſſigen und Feſten daraus weiter abzuleiten. Wir legten einen Hauptnachdruck darauf, daß die Vorſtellung der Materie von jeglicher Beimiſchung der Geſtaltung frei erhalten werden müſſe, und in der That haben wir dies erreicht, ſo lange wir den Gaszuſtand feſthalten, der mit allen Differenzen der Dichtigkeit und allen chemiſchen Verbindungen und Zerſetzungen geſtaltlos bleibt. Erſt mit dem örtlichen Nebeneinander und den Veränderungen deſſelben durch die Bewegung kommt die Geſtaltung hinein; um ſo wichtiger muß es daher erſcheinen, Zeit, Ort und Bewegung in ihrem Verhältniß zur Materie zu betrachten und die Entſtehung derſelben aus jener zu begreifen. Wir gelangen hiemit zu Begriffen, welche zu allen Zeiten die wichtigſten Probleme für die Philoſophie abgaben und welche richtig erfaßt zu haben wir uns keineswegs rühmen können. Denn wie ſollten wir uns dabei beruhigen, mit Kant die Zeit wie den Raum nur für Formen unſerer Anſchauung zu erklären und auf ihre Realität vollſtändig zu verzichten, oder uns mit Herbart dadurch zufrieden ſtellen laſſen, daß es hinreichend ſey, ſich die Nothwendigkeit eines ſolchen den realen Weſen ſelbſt fremden Scheines für unſere Auffaſſungsweiſe deutlich zu machen? Unſere Aufgabe muß es vielmehr ſeyn, die Realität dieſer Begriffe nachzuweiſen, und dann zugleich ihren Zuſammenhang mit dem Raum und der Materie aufzuzeigen, damit ſie nicht etwa zu der letzteren als eine ihr fremde Kraft hinzukommen, deren Entſtehung man nicht weiter einſehen kann.

Zeit und Ort sind für uns reine Abstractionen geworden, die alles concreten Inhalts völlig entleert sind und die wir nur bedürfen, um an sie als einen bestimmten Hintergrund die wechselnden Gestalten der Erscheinungswelt zu knüpfen; sollen sie etwas Wirkliches werden, so müssen sie sich wieder erfüllen, und dies kann nur geschehen, wenn wir den allgemeinen speculativen Gedanken darauf anwenden, daß Etwas nur insofern ist, als es wirkt. Die Dinge sind zeitlich, nicht weil ihre Entwickelung in der Zeit abläuft, sondern weil sie Producte der Zeit sind, die sie entwickelt; sie erhalten einen Ort, nicht inwiefern sie durch etwas Anderes an eine leere Stelle hingestellt werden, sondern die Oertlichkeit ist selbst eine Macht, die den Dingen ihre Stelle anweist und sie dadurch zu örtlichen macht. Gewöhnlich gewinnt man die Begriffe von Zeit und Ort erst durch Abstraction aus der Bewegung, und diese gilt als die eigentliche producirende Kraft; die Bewegung aber kann man nicht anders definiren, als durch die Vorstellung der Veränderung des Ortes in einer bestimmten Zeit, und so dreht man sich in einem Kreise herum. Sollen Zeit und Ort reale Momente der Bewegung seyn, so müssen sie vor ihr gegeben seyn und sich als wirkliche Kräfte geltend machen lassen, die die Bewegung als ihr Product erzeugen.

Im gewöhnlichen Leben erkennt man auch recht gut diese Macht der Zeit an; sie zeigt sich in zwei Hauptmomenten, auf welche wir alle Wirkungen derselben zurückführen können. Das eine ist der bestimmte Zeitpunct in dem Eintreten einer Wirkung, das andere ist die Dauer derselben. Die erstere beruht auf der Centralisation der Kraft, die andere wird bedingt durch die Ausbreitung der Wirkung bis zum vollkommenen Gleichgewicht. Den richtigen Moment benutzen heißt die Kraft steigern, indem man die wirksamen Elemente in einem Puncte vereinigt; in der Dauer vertheilt sich die wirkende Kraft, und was sie an Intensität verliert, gewinnt sie an Ausdehnung. Darum rechnen wir in der Geschichte die Epochen der Entwickelung von dem Zusammentreffen großer Entwickelungsmomente in einem Puncte,

während die Perioden ablaufen in der Entfaltung und Ausdehnung der Wirkungen in die Mannigfaltigkeit der Verhältnisse. Der die Erdbahn durchkreuzende Comet wäre mit der Erde zusammengetroffen und der Zusammenstoß hätte vielleicht einen Welttheil zertrümmert, wenn er eine Minute früher an dem Durchschnittspuncte angekommen wäre, aber diese Minute genügt, um ihn Meilen weit von dem Orte der Gefahr zu entfernen. Der triviale Gedanke, daß alles seine Zeit haben will und daß von dem rechten Moment alles abhange, ist darum doch so inhaltsschwer; denn er drückt in der That die ganze Macht der Zeit aus.

Hieraus folgt der Begriff der fortschreitenden Entwickelung, der sich nothwendig in einer concreten Vorstellung von der Zeit finden muß; denn erst daraus erhalten die drei sogenannten Dimensionen der Zeit, die wir in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft anschauen, ihre objective Bedeutung. Die Vergangenheit ist die Ausbreitung der Kraft in die Mannigfaltigkeit ihrer Wirkungen, die Gegenwart die Concentration derselben in der Kraft ihrer Erscheinung, aus welcher die Zukunft als die Entwickelung dieser Kraft hervorgeht. Deshalb ist denn auch die Gegenwart nicht, wie man gewöhnlich meint, die schmale Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft, die keine Ausdehnung und keinen Inhalt hat und die schon verschwindet, indem sie gedacht wird, sondern sie ist vielmehr der Inbegriff der Vergangenheit und der Zukunft, das eigentliche Daseyn als Product einer Vergangenheit und als Keim einer Zukunft, welche die in einander eingreifenden Entwickelungsreihen des werdenden Seyns darstellen. Jede Gegenwart ist so ein Entwickelungsknoten, in dem sich die Entwickelungsreihen der Vergangenheit zusammenschürzen und von welchem sie wieder nach verschiedenen Richtungen hin auslaufen. Selbst die ganz abstracte Vorstellung der Zeit faßt die Gegenwart nicht bloß als diesen Augenblick, sondern auch diese Stunde, dieser Tag, dieses Jahrhundert und Jahrtausend ist für den Geist die Gegenwart, so weit er nur den Begriff des „Dieses" daran knüpfen kann. Und so

ist es auch in der Objectivität, wo ebenso das „Dieses" die Gegenwart bestimmt, und nicht der Geist leiht ihm willkürlich diese Bezeichnung, sondern er ist gebunden an die realen Einschnitte der Entwickelung des Daseyns, wie dies namentlich bei den großen Perioden der Weltgeschichte deutlich hervorgeht. — Mit dem Begriff der Entwickelung verknüpft sich nothwendig die Vorstellung des Zweckes, und dies ist zuletzt die eigentliche Macht, durch welche die Zeit ihre wahre objective Bedeutung erhält. Das was sich in der Zeit und durch sie entwickelt, sind Zwecke, das Daseyn in seiner Zeitlichkeit anschauen, heißt es betrachten in seiner Zweckmäßigkeit, in welcher alles Bestehende sich auswirkt im Dienste des andern und in der gruppenweisen Unterordnung unter das Weltganze, und so eine Organisation darstellt, in deren Zusammenhange jedes Einzelne ein Knotenpunct von Entwickelungsgliedern ist, die einer höhern Einheit dienen und sich wieder mit andern zu einem noch höhern Ganzen zusammenschließen. Die in dem bestimmten Zeitpunct sich concentrirende Kraft giebt dem Daseyn seine Stellung in der Unter- und Ueberordnung der Zweckmäßigkeit, und die Zeitdauer seiner Wirkung ist die Ausbreitung und Entwickelung seiner Kraft in dem Zusammenhange mit den andern Dingen nach dem Grade ihrer Zweckmäßigkeit. So ist die Gegenwart der Zweck der Vergangenheit, und als Keim der Zukunft enthält sie die Mittel für die fortschreitende Zweckmäßigkeit, so daß in der zeitlichen Welt das Endziel der Ewigkeit sich entwickelt und offenbart.

Alle diese aus einer allgemeinen Betrachtung zeitlicher Verhältnisse entspringenden Anschauungen gewinnen wir nun unmittelbar in derselben Weise aus der Vorstellung des Raumes und der in ihm mit verschiedenen Graden specifischer Dichtigkeit sich ausbreitenden Materie. Denken wir uns gleiche Volumina zweier Gase von ungleicher Dichtigkeit, so werden sie beide sich auszudehnen suchen, um den unendlichen Raum zu erfüllen, aber da sie eine verschiedene Expansivkraft haben, so wird dies in ungleichen Zeiträumen der Fall seyn; ebenso durchdringen sich zwar alle Gasarten vollkommen, aber sie werden verschiedene Zeiten

gebrauchen, je nachdem sie sich in einem mehr oder weniger dicht erfüllten Raume ausbreiten sollen.

Wir gewinnen so die Vorstellung eines verschiedenen Drucks und einer verschiedenen Dauer desselben und damit die Momente der Zeit, auf welche wir so eben aus ganz allgemeinen Reflexionen geführt wurden. Dieser Druck verschieden dichter Gase ist die einzige Quelle, aus welcher Bewegung überhaupt begriffen werden kann und aus welcher, wie wir später noch genauer sehen werden, alle Arten derselben, so weit sie sich auch modificiren mögen, entspringen müssen. Er ist der Ursprung der Zeit und damit das innerste Wesen derselben, wenn wir sie uns zu einer concreten Anschauung erheben. Es entsteht in der den Raum erfüllenden Materie ein Nacheinander verschiedener Grade des Druckes, daraus entwickeln sich neue chemische Verbindungen und Zersetzungen, die wieder eine neue Veränderung des Druckes herbeiführen müssen, so daß damit der ganze Proceß zeitlicher Entwickelung eingeleitet ist, wie wir ihn oben geschildert haben. Der Druck ist die Concentration der Kraft, beruhend auf chemischer Verbindung; die neue Gasart breitet sich aus, bis sie sich in's Gleichgewicht gesetzt hat, und damit vertheilt sich der Druck bis zum Verschwinden seiner Wirkung. Aber die neue Verbindung ist da, sie kann, wie keine Vergangenheit, nicht wieder rückgängig gemacht werden, sie mag in neue Verbindungen eingehen, aber sie wirkt fort und behält darin ihr Bestehen, und jede Zersetzung, die erfolgt, kann nur dadurch erzeugt werden, daß eine neue Verbindung von noch engerer Verwandtschaft sich bildet, die das losere Verhältniß auflöst. Das ist das Urbild aller zeitlichen Gestaltung, so unendlich mannigfaltig dieselbe in höheren Entwickelungsstufen erscheinen möge, die doch immer nur auf der Grundlage von jener entstehen können, der Urtypus aller Zweckmäßigkeit, in welcher die niedrigere Verbindung auf eine höhere als ihren Zweck hinweist, für welche sie das Mittel abgiebt.

Mit dem Begriff der Zeit bildet sich aber auch sogleich der des Ortes. Der verschiedene Druck der im Raume ausge-

dehnten Materie und die verschiedene Dichtigkeit der in verschiedener Zeitdauer sich ausbreitenden Stoffe giebt zunächst die Vorstellung der Masse und darin liegt der Ursprung aller örtlichen Momente. Die Masse hat einen bestimmten Mittelpunct, von welchem aus sie sich mit verschiedenem Drucke ausdehnt, und das ist ihr Ort, zugleich aber entsteht damit die Richtung der Ausdehnung und die Entfernung, in welcher der Druck allmälich abnimmt, und darin haben wir die Begriffe, in welche die Anschauung aller örtlichen Verhältnisse sich zerlegt. Gewöhnlich leidet die Vorstellung des Ortes an demselben Fehler der leeren Abstraction, der der Zeit und dem Raume anhaftet, und wir müssen sie erst von diesem zu befreien suchen, wenn wir einen realen Begriff von ihm uns bilden wollen. Man denkt sich darunter willkürlich vom Verstande fixirte und ebenso willkürlich auf einander bezogene Puncte und kommt dann natürlich auf den Gedanken, daß kein Ding in der Welt an sich einen bestimmten Ort hat, sondern daß wir nur dieses Netz von Ortpuncten über sie hinwerfen, sie damit einfangen und für unsere Vorstellungskraft anordnen. So machen wir es freilich mit der Legion der Fixsterne, die wir zu Gruppen von Sternen verbinden, je nachdem sie sich bei unserer Stellung zum Weltgebäude mehr oder weniger anhäufen oder von einander isoliren; aber grade das Bewußtseyn darüber, daß dies willkürlich ist und wir nun nichts vermögen, den wahren Zusammenhang einzusehen, weist uns darauf hin, daß wir in andern Fällen sehr wohl denselben erkennen und nicht im Zweifel darüber sind, wie wir den Ort der Dinge bestimmen müssen. Unser Sonnensystem giebt uns dafür den besten Beleg: wir beziehen die Planeten auf die Sonne und die Trabanten auf ihre Planeten, und erst dadurch hat es einen Sinn, daß wir dem Copernikanischen System vor dem der Alten die größere Wahrheit zuschreiben. Dies aber weist uns auch sogleich auf das eigentliche Wesen der Sache hin: die Gravitation ist es, die den Ort der Körper bestimmt, und sie ist also die concrete Grundlage aller Ortsanschauung. Die Massen in dem Weltgebäude gravitiren in Beziehung auf

einander und in diesem Verhältnisse gehören sie zu einander; die Stellung, die sie im Weltgebäude einnehmen, ist nichts als das Product dieser Gravitation, welche sie an diesen Ort gestellt hat und sie da im Gleichgewichte erhält. Der Mond gehört ebenso zur Erde, wie alle Körper auf ihr, weil er ebenso wie sie von ihrem Mittelpuncte angezogen wird, und alle Planeten gehören nicht minder zur Masse der Sonne, wie die, welche unmittelbar von der Kugelgestalt derselben eingeschlossen ist. Sie sind ja in der That, nach der höchst wahrscheinlichen Laplace'schen Hypothese, aus ihrem Dunstkreise selbst gebildet und bestehen aus derselben Materie, die sich nur relativ um besondere Mittelpuncte verdichtet hat, gleich wie sie selbst einem Centralsystem einer noch höhern Ordnung angehört, so das Gesetz immer fortschreitender Individualisirung und Gruppirung darstellend, auf welchem alle Zweckmäßigkeit der Entwickelung und Organisation zuletzt beruht.

Es hat eine eigenthümliche Schwierigkeit, sich die Gravitation oder Schwerkraft recht klar und deutlich vorzustellen und, was damit einfach zusammenhängt und eigentlich ganz dasselbe ist, sie sich rein begrifflich abzuleiten. Dies kommt aber nur von der Gewöhnung an die abstracte Auffassung des Ortes her, von welcher wir uns so schwer losmachen können. Der Ort erscheint uns daher als ein fest gegebener und schon vorher vorhandener, an welchen wir dann erst die Massen der Körper verlegen; aber der reale Ort ist ja nichts anderes als der Schwerpunct des Körpers, auf welchen wir seine ganze Masse beziehen und der, wenn er feststeht, den ganzen Körper in seiner Stellung erhält. Der relative Ort dieser Schwerpuncte kann aber nichts anders seyn als das Gleichgewicht dieser Massen im Weltenraume, und eine lebendige Vorstellung der Gesetze der Statik, nach welchen die Massen im Gleichgewicht stehen, kann uns erst eine concrete Anschauung und einen wahren Begriff von dem Orte geben. Dann ist aber wirklich das Gravitationsgesetz nichts als ein Ausdruck für die klare begriffliche Auffassung des Ortes. Die Körper ziehen sich an in dem geraden Verhältniß ihrer Massen und in dem umgekehrten der Quadrate ihrer Ent-

fernungen. Wir haben es also mit zwei in einem umgekehrten Verhältniß zu einander stehenden, d. h. mit entgegengesetzten, auf einander bezogenen Begriffen zu thun. Nun ist aber wirklich die Masse nichts anderes als das Verhältniß der Entfernung der Massentheilchen von ihrem Schwerpunct, unter der Voraussetzung einer bestimmten Dichtigkeit, und Anziehungskraft oder Gravitation heißt nichts anders als Massenbildung in diesem Verhältniß der Entfernung.

Am anschaulichsten wird diese Beziehung zwischen Entfernung und Massenbildung, wenn wir den einfachsten concreten Fall bei reinen Gasmassen anschauen, mit welchen wir es hier immer noch zu thun haben. Denken wir uns eine solche um einen Mittelpunct verdichtete Gasmasse, so wird diese nach ihrem Schwerpuncte hin gravitiren, jede Schicht wird auf die darunterliegende einen Druck ausüben und den Druck aller darüberbefindlichen erfahren bis zu der peripherischen Grenze der Gasmasse hin. Da die Gasmasse aber eine sich expandirende ist, so wird diese peripherische Grenze in der That nicht existiren, sondern die Gasmasse wird allmälig in den unendlichen Raum übergehen, und unsere Vorstellung muß stehen bleiben bei einer Masse, die, zufolge eines bekannten Gesetzes, in einer geometrischen Reihe sich nach dem Schwerpuncte hin verdichtet. Der Exponent dieser Reihe ist abhängig von dem Grade der Schwerkraft und diese selbst wieder beruht auf der Quantität der Masse. Denken wir uns z. B. die Erde von einer Atmosphäre umgeben, die nach theoretischen Ansichten, wenn wir von dem Einfluß der Temperatur absehen, eine unbegrenzte seyn und in einer geometrischen Reihe abnehmen müßte, so ist der Druck einer jeden Schicht derselben ein Resultat aus der Expansivkraft der Luft und aus der Anziehungskraft der Erde; stellen wir uns nun vor, daß die Masse derselben plötzlich zunehme, so würde damit die Anziehungskraft in demselben Maaße vermehrt werden und der Druck der Atmosphäre wachsen; sie würde also in einem höheren Grade sich um die Erde verdichten müssen, und der Exponent der geometrischen Reihe würde ein anderer werden. Nun

aber gehört doch die Atmosphäre der Erde selbst mit zu ihrer Masse und die Sache würde ganz dieselbe bleiben, wenn wir überhaupt nur die Atmosphäre betrachteten und uns auch den ganzen Kern der Erde aus einer verdichteten Luftmasse gebildet vorstellten: die Verdichtung derselben vergrößert ihre Masse eben so gut und der Erfolg wird also der seyn, daß sie jetzt in weiterer Entfernung hin ihre Anziehungskraft in den mit gasartiger Materie erfüllten Weltenraum ausübt. Es wird also ein Proceß entstehen, durch welchen so lange die Materie angezogen und verdichtet wird, bis das Gleichgewicht hergestellt ist zwischen der um den Mittelpunct verdichteten Masse und der Expansivkraft der in einer jeden bestimmten Entfernung von derselben sich befindenden Luftschicht. Die Gravitation ist selbst das Massenbildende, und doch hängt sie wieder von der gebildeten Masse ab; wir befinden uns scheinbar in einem Kreise, aber dies gerade ist ein Beweis, daß die Schwere nichts anderes als der wahre Begriff von dem innersten Wesen der Masse ist, zu dem wir gelangen, wenn wir uns die Masse nicht abstract als eine bloß existirende, sondern als eine wirkende denken, die das, was sie ist, durch das, was sie wirkt, erzeugt.

Wir sind hier in unserer Entwickelung an dem Puncte angelangt, wo wir klar die Verwechselung einsehen können, welche Kant bei seiner Vorstellung von der Materie begeht. Kant steht in der That mit seiner ganzen Ansicht von der Materie auf dem Standpunct, auf welchem jetzt erst unsere Untersuchung angelangt ist: er erklärt nicht die gasartige Materie überhaupt, sondern die gravitirender Gasmassen und indem er dann fälschlicherweise Weise von den Massen abstrahirt, bei welchen der Begriff der Attraction allein einen Sinn hat, trägt er dennoch diese auch in die reine Materie hinein, indem er Raum und Ort nicht auseinander halten kann. Seine Vorstellung von dem Gleichgewicht zwischen Repulsion und Attraction ist keine andere, als die eben geschilderte Beziehung zwischen Expansivkraft und Gravitation einer um einen Schwerpunct verdichteten Gasmasse: da ist der feste Punct gegeben, von welchem aus

man sich die expandirende Masse sich entfernend und andrerseits doch auch ebenso angezogen denken muß; die Grundlage des Ganzen aber ist die in geometrischer Proportion sich verdichtende Masse: denkt man sie fort, so verschwindet auch sogleich das ganze Verhältniß der Attraction und jede örtliche Beziehung von Puncten und Entfernungen. Trotzdem aber macht Kant diese Abstraction, er sieht von den differenten Massen als der schon gestalteten Materie ab und behält doch den Begriff der Attraction bei, indem sein Raum schon ein System von Puncten und Entfernungen derselben untereinander ist und so also auch die räumlich ausgedehnte Materie schon mit ihnen behaftet gedacht werden muß.

Dies führt uns darauf, noch einmal das bisher Gewonnene zusammenzufassen, um uns der scharfen Unterscheidung der entwickelten Begriffe zu versichern. Der Raum ist die Expansion des Seyns, die Materie die specifische Dichtigkeit desselben im Verhältniß zu der Expansivkraft. Die Zeit resultirt aus der Verschiedenheit des Drucks, der Ort aus der Schwerkraft der Massen, jene steht parallel der Expansion des Raums, dieser der Dichtigkeit der Materie. Druck entsteht so wie die Expansivkraft sich ändert vermöge von Aenderungen in der Dichtigkeit der Materie; Massen entstehen, so bald durch Verdichtung der Materie ein Schwerpunct geschaffen wird, nach welchem die Materie hin gravitirt. Der Raum ist ein reines Außereinander, die Zeit das Nacheinander, wie der Ort das Nebeneinander. Raum und Materie sind coordinirte Gegensätze und ebenso Zeit und Ort; aber keinesweges sind Raum und Zeit coordinirt, eben so wenig wie Materie und Ort es sind, vielmehr sind Zeit und Ort erst abgeleitete Modificationen von jenen, die aus der Combination von Raum und Materie hervorgehen. Darum steckt offenbar in Zeit und Ort der Begriff des Raumes, aber nicht umgekehrt; wir können uns kein Nacheinander und Nebeneinander denken, ohne eine Außereinander, aber recht gut das letztere ohne die erstern. Wie schon der Ausdruck Zeitraum besagt, schließt die Zeit das Räumliche in sich, aber Jedermann denkt den Raum

ohne Beziehung auf die Zeit. Haben wir aber zeitliches Nacheinander, so erzeugt sich auch sogleich damit die Vorstellung eines örtlichen Nebeneinander: sobald der Druck der Materie sich ändert, zertheilt sie sich in örtlich geschiedene Massen, deren Gravitation wieder auf den Druck zurückwirkt, bis das Gleichgewicht zwischen Druck und Schwere hergestellt ist, und in jedem Zeitpunct jeder Theil der Masse seine bestimmte Stelle einnimmt. Ein Zeitpunct ist nur da, wo wirklich etwas geschieht und ein Ort nur da, wo wirklich etwas steht; nun kann ich mich freilich im Gedanken in jeden beliebigen Zeitmoment und an jeden beliebigen Ort versetzen, aber dies ist nur die Kraft des Geistes, welcher, über Zeit und Ort gebietend, mit seiner Thätigkeit in beide eingreifen kann und sie zu beherrschen vermag, aber immer doch nur, indem er in seinem vernünftigen Wissen und Wollen und vermöge seiner leiblichen Organisation an die Gesetze von beiden anknüpft. Halte ich den Stein in der Hand fest und gebe ihm so einen beliebigen Ort, so geschieht dies doch nach einem hier nur schwer zu analysirenden Gesetz mechanischer Kraftentwicklung und Bewegung; wenn ich ihn aber loslasse und nunmehr doch noch an denselben Ort hindenke, so beweist er mir durch sein Herabfallen, daß der gedachte Ort, wo er nach meinen Abstractionen wohl seyn könnte, wenn ich nur die richtigen Bedingungen mit hinzugedacht hätte, für ihn nicht der wahre ist, sondern die Schwere weist ihm den an, den er allein unter diesen Verhältnissen einnehmen kann.

Hiermit haben wir nun die Grundlagen gewonnen, auf denen der Begriff der Bewegung beruht, und wir werden auch hier eine concretere Vorstellung gewinnen können, als dies sonst bei den Abstractionen von Zeit und Ort möglich ist. Daß die Bewegung rein aus der Beziehung von Zeit und Ort aufeinander beruht, bringt sich der einfachsten Betrachtung auf; denn sie ist Veränderung des Orts in einer bestimmten Zeit, dies sind die einzigen und vollständig genügenden Momente derselben; aber da man gewöhnlich immer erst durch Abstraction von der realen Anschauung einer Bewegung zu den Vorstellungen von Zeit und

Ort gelangt, so erscheint uns die Bewegung selbst weit realer als jene, und es entsteht so das widersinnige Resultat, daß wir uns einerseits die Bewegung ohne Zeit und Ort nicht vorstellen können, und doch andrerseits in der Bewegung die eigentliche wirkende Kraft sehen, aus der erst für unseren Gedanken durch Abstraction die Zerlegung derselben in Zeit und Ort entsteht. Ebenso beruhen alle Zweifel der Alten gegen die Wirklichkeit der Bewegung wiederum nur auf den falschen Abstractionen von Zeit und Ort, aus welchen der reale Begriff der Bewegung sich nicht ableiten läßt, so daß alle die Widersprüche entstehen, die dagegen vorgebracht werden können. Unsere Aufgabe muß die seyn, die Bewegung aus den gewonnenen realen Vorstellungen von Zeit und Ort zu construiren und daraus ihre reale Abhängigkeit von jenen und ihr wirkliches Entstehen aus ihnen zu begreifen. Die beiden Momente, in denen wir die Bewegung anschauen, sind die der Geschwindigkeit und der Richtung, und wir müssen zuerst ihr beiderseitiges Verhältniß zu Zeit und Ort nachweisen, wenn wir eine wahre Vorstellung von dem Wesen der Bewegung erlangen wollen. Die Geschwindigkeit wird gemessen durch die Zeit, in welcher der bewegte Körper von einem Orte zu einem anderen entfernten gelangt: sie ist um so größer, je kürzer die Zeit ist, in welcher derselbe Weg zurückgelegt wird oder je größer die Entfernung ist, welche in einer bestimmten Zeit erreicht wird. Hierin haben wir sogleich die beiden Grundverhältnisse der Bewegung in Zeit und Ort, aber schon in einer ungehörigen Abstraction, welche nothwendige reale Bedingungen fortläßt. Es giebt keine wirkliche Bewegung ohne Massen, welche bewegt werden und ohne eine Kraft, welche die Geschwindigkeit erzeugt. Dieselbe Kraft auf verschiedene Körper wirkend theilt ihnen Geschwindigkeiten mit, welche sich umgekehrt wie ihre Massen verhalten, und die Qualität der Bewegung ist daher das Product aus Geschwindigkeit und Masse. Was ist nun aber die eigentliche bewegende Kraft? Diese scheint sich ganz unserer Vorstellung zu entziehen; wir setzen sie immer nur voraus als die gänzlich unbekannte Ursache für die

Erscheinungen der Bewegung, die wir wahrnehmen, und jenachdem wir ihre Entstehung in diesem oder einem andern Zusammenhange erkennen, nehmen wir auch diese oder eine andere Vorstellung von ihr an und schließen dann auf eine Anzahl verschiedener Naturkräfte, welche Bewegungen zu erzeugen im Stande sind. So sieht man den Stoß, die Schwere, die Wärme, die Electricität, die organischen Kräfte, die in den Pflanzen und Thieren wirken, und zuletzt die geistige Kraft des Willens als ebenso viele verschiedene Quellen an, aus denen Bewegung entsteht, und beruhigt sich bei dem Gedanken, daß es eben unmöglich sey, die Kräfte selbst zu begreifen, und einzusehen, auf welche Weise aus ihnen Bewegung entsteht. Aber wir müssen stets den Grundsatz anerkennen, daß dasselbe nur auf dieselbe Weise bewirkt werden könne und daß, wenn es in verschiedener Art bewirkt wird, diese Verschiedenheit nur eine Modification dessen seyn kann, was das eigentlich Wirksame ist. Es ist dann immer ein Zeichen, daß wir noch nicht zu der wahren Ursache vorgedrungen sind, sondern dieselbe nur kennen in ihren veränderlichen Erscheinungsweisen, nicht aber in ihrem wahren und nothwendigen Wesen. Dieses muß vielmehr das gemeinsame in allen seyn und wird um so sicherer erkannt, in je einfacheren und ursprünglicheren Verhältnissen wir es auffinden. Sehen wir nun die oben aufgeführten Ursachen der Bewegung näher an, so ist erstens die Schwere niemals eine bewegende Kraft, sondern sie hat nur, wie wir später noch genauer sehen werden, einen richtenden Einfluß; der Stein, der auf die Erde fallen soll, muß erst von ihr entfernt werden, und die Endgeschwindigkeit, mit welcher der in die Höhe geworfene Körper wieder auf der Erde anlangt, ist ganz gleich der Anfangsgeschwindigkeit, mit welcher er ursprüglich die Bewegung begonnen hatte. Wärme, Electricität, Magnetismus sind selbst schon Bewegungen, und nur mit Unrecht suchen wir dahinter, wie sich bald ergeben wird, eine geheimnißvolle Kraft, die noch auf eine andre Weise Bewegung erzeuge, als durch Concentration der schon vorhandenen Bewegung in bestimmten Puncten und bestimmter Richtung. Aehn-

lich ist es mit den sogenannten organischen Kräften, wo wir freilich noch weit weniger das zusammengesetzte Spiel von Bewegungen einsehen können, aus deren Zusammentreffen der Organismus selbst sich bildet, wo aber gewiß ebenso wenig neue Bewegung erzeugt wird, wie durch irgend eine noch so mächtige Maschine, deren ganze Bedeutung darin liegt, die Kraft der Bewegung in andere Richtungen zu lenken oder an einer andern Stelle die Kraft zu concentriren, während die Quantität der Bewegung schlechthin dieselbe bleibt. So bleibt uns zuletzt nichts anderes übrig, als der eigentliche Stoß; aber auch dieser ist schon wirkliche Bewegung, wie daraus hervorgeht, daß ihm eine bestimmte Richtung einwohnt. Ziehen wir auch diese davon ab, so bleibt der Begriff des Druckes zurück, als der einzigen wirkenden Kraft, auf welche alle Bewegung zurückgeführt werden muß. Nur der Druck, den die Gase vermöge ihrer Expansivkraft ausüben, erzeugt in der Natur wirklich Bewegung, und wo wir sie sonst auf scheinbar andere Weise entstehen sehen, muß immer in letzter Instanz auf jene wieder recurrirt werden. Die Industrie, welche die Dampfkraft als die stärkste Quelle der Krafterzeugung benutzt, wendet sich damit an das Princip aller Bewegung überhaupt, und erhält sie eben deshalb da am stärksten und bequemsten, weil sie dieselbe von allen Hemmungen befreit findet, die sie in andern abgeleiteten Erscheinungsweisen durch Modification und Zertheilung erfährt. Der fallende Wasserstrom ist auch eine mächtige bewegende Kraft, aber ist er herabgeflossen und findet keinen neuen Zufluß, so hört, sobald die Masse sich in's Niveau gestellt hat, die bewegende Kraft auf: das Wasser muß erst verdunsten, und sich so als Dampf über sein Niveau erheben, um hernach sich niederzuschlagen und wieder die Quellen zu speisen, aus denen es einen neuen Zufluß erhalten soll. Der Stein, der von dem Berge herabstürzt und mit gewaltiger Macht alles zertrümmert, mußte erst mit dem Gebirge, dem er angehört, durch die Gewalt unterirdischer Dämpfe gehoben werden und nur aus dieser Hebung schöpft er die Kraft seines Sturzes. Soll Wärme oder Electri-

citat erzeugt werden, so bedarf es dazu entweder der Bewegung unmittelbar durch Reibung oder sie entsteht aus chemischen Verbindungen und Zersetzungen, und weist somit auf dieselbe Quelle hin, aus welcher wir zuletzt den Druck selbst als der einzig übrigbleibenden entnehmen.

Betrachten wir das Abfeuern einer Kanone, so liegt die bewegende Kraft in der Explosion des Pulvers, das plötzlich aus dem festen Aggregatzustande in den luftförmigen übergeht. Die Expansion findet nach allen Richtungen hin Statt, aber die Wände der Kanone leisten der Expansion einen Widerstand nach der Seite, die ganze Wirkung erfolgt in der Längenachse des Geschützes, und zwar hier nach beiden Seiten in entgegengesetzter Richtung. Einerseits wird die Kugel fortgeschleudert, andrerseits wird das ganze Geschütz zurückgeworfen, die Quantität beider Bewegungen ist sich völlig gleich, aber die Kugel bewegt sich mit ungleich größerer Geschwindigkeit, weil ihre Masse weit geringer ist, als die des Geschützes, dessen Begung bald durch weitern Widerstand gänzlich aufgehoben wird. Die fortgeschleuderte Kugel fällt der Schwerkraft anheim, die fortwährend die Richtung ihrer Bewegung ändert, bis sie endlich wieder auf der Erde anlangt mit ihrer ursprünglichen Geschwindigkeit, von der sie nur einen Theil durch die Reibung und den Widerstand der Luft verloren hat. Das Beispiel enthält ein vollständiges Bild aller bei der Bewegung vorkommenden Momente. Der Druck der neu entstehenden Gasart ist die bewegende Kraft, die Geschwindigkeit wird modificirt durch das Gewicht der fortzubewegenden Massen, der Widerstand derselben vertheilt die Bewegung fortwährend und sie wird zuletzt unmerklich durch die unendliche Vertheilung, in welcher sie mitgetheilt wird. Die Bewegung beginnt mit der Aufhebung des Gleichgewichts: überall, wohin sie gelangt, stört sie dasselbe, bis es durch die Vertheilung und den Widerstand der Massen wieder herbeigeführt wird und der Zustand der Ruhe eintritt. Die Massen im Verhältniß zu der bewegenden Kraft bedingen aber nicht nur die Geschwindigkeit, sondern auch die Richtung der

Bewegung. Der Druck der expandirenden Gasart ist ein allseitiger, die Bewegung erfolgt also nach allen Richtungen hin mit einer gleichmäßigen Kraft, die bestimmte Richtung der Bewegung wird erst bedingt durch die relative Lage der fortbewegten Massen im Verhältniß zu dem Orte des Drucks, und durch den Widerstand, welchen sie auf ihrem Wege finden. Die Richtung ist das örtliche an der Bewegung, wie die Geschwindigkeit das zeitliche an ihr ist, darum wird sie bedingt durch die örtliche Stellung der sich im Gleichgewicht befindenden Massen und den Widerstand, den sie in dieser Lage der bewegenden Kraft entgegensetzen. Wie aber die Geschwindigkeit nur die Wirkung der bewegenden Kraft ist im Verhältniß zu den zubewegenden Massen, so ist auch die Richtung nur die Gegenwirkung der Massen gegen die bewegende Kraft, und in beiden ist also beides, Zeit und Ort, weil Geschwindigkeit wie Richtung Momente der wirklichen Bewegung sind, die aus beiden zusammengesetzt ist. Das Parallelogramm der Kräfte veranschaulicht die Wirkung der Kräfte in Beziehung auf ihre Richtung, und das darauf begründete Princip aller Maschinen ist Vertheilung der Kraft nach verschiedenen Richtungen bei gleicher Quantität der Bewegung. In gleicher Weise wirkt auch die Schwerkraft nur richtend auf die Bewegung: sie, die überhaupt das Massenbildende ist und den Ort derselben bestimmt, bedingt auch durch ihre richtende Kraft den Weg, den der bewegte Körper nehmen muß; sie hängt an dem Gewicht jeder Masse, und begleitet ihre Bewegung auf dem ganzen Wege. Der in die Höhe geworfene Stein muß schon in der Anfangsgeschwindigkeit ihren Widerstand überwinden, die Verlangsamung der Bewegung ist nur eine Folge ihrer richtenden Kraft, die fortwährend auf den Stein wirkt und ihn in entgegengesetzter Richtung nach dem Mittelpunct der Erde zu ziehen strebt, aber der Stein gelangt auf der Erde mit derselben Geschwindigkeit an, mit welcher er in die Höhe geworfen wurde. Die Quantität der Bewegung ist nicht verändert worden, sondern nur die Richtung in derselben. Nur scheinbar erzeugt die Schwere Bewegung, wenn wir den in

bestimmter Entfernung losgelassenen Stein mit beschleunigter Geschwindigkeit zur Erde fallen sehen, aber um ihn in diese Entfernung von der Erde zu bringen, hat schon dieselbe Kraft angewandt werden müssen, mit welcher er nach seinem Fall auf ihr wieder anlangt, ganz ebenso wie Anfangs- und Endgeschwindigkeit des in die Höhe geworfenen Körpers gleich sind.

Geschwindigkeit und Richtung sind also die verschiedenen Seiten der Bewegung, die durch die Beziehung von Zeit und Ort aufeinander entstehen; aber beide sind auf das engste an einander gebunden, so daß also auch niemals die eine ohne die andere vorhanden seyn kann. Wird die Geschwindigkeit Null, so hört auch die Bewegung auf, und der Körper bleibt an dem Ort in Ruhe, bis zu welchem er gelangt ist; hört die Richtung auf, wenn etwa zwei in entgegengesetzter Richtung bewegte Massen sich treffen, so hört auch die Geschwindigkeit auf und die Bewegung wird ebenso zur Ruhe gebracht. Ich kann mir den Druck einer in einem Gefäß abgesperrten Gasart, etwa durch Erwärmung vermehrt denken, und so also eine Kraftentwickelung, an die der Begriff der Zeit geknüpft ist, vorstellen, ohne daß noch irgend eine Bewegung vorhanden ist; erst in dem Moment, wo der Widerstand der Wände des Gefäßes durch den Druck überwunden wird und dasselbe zerspringt oder ein Theil der Wandung nachgiebt und durch eine Oeffnung das Ausströmen des Gases erfolgt, entsteht Bewegung von Massen mit bestimmter Geschwindigkeit und Richtung. Ja nicht einmal kann eine Aenderung in der Richtung erfolgen ohne Aenderung in der Geschwindigkeit; denn jeder Widerstand ist verbunden mit Mittheilung der Bewegung an die Widerstand leistende Masse, oder wirkt eine andere Kraft in einer andern Richtung darauf, so theilt sie dem bewegten Körper neue Geschwindigkeit mit.

Eine einmal eingeleitete Bewegung kann nicht wieder vernichtet werden, der in Bewegung gesetzte Körper muß seine Bahn beständig fortsetzen, wenn er nicht Widerstand findet, dieser aber vertheilt nur die Bewegung, indem sich dieselbe größeren Massen mittheilt. Darum setzen die Himmelskörper ihre Bewegungen

so regelmäßig fort, weil der Widerstand des Aethers im Weltenraum gegenüber der Kraft der Bewegung ein verschwindend kleiner ist und nur die Kometen zeigen nach Encke's schöner Entdeckung in der Verzögerung ihrer Bewegung auch hier das Vorhandenseyn des Widerstandes. Auf der Erde dagegen wird zuletzt jede Bewegung unmerkbar durch die Vertheilung an die Erdmasse, an welche zuletzt jede irgendwo entstehende Bewegung übertragen wird. Hier sehen wir daher so recht den Unterschied zwischen dem Entstehen von neuer Bewegung und der bloßen Fortpflanzung derselben. Jeder Stoß theilt nur schon vorhandene Bewegung mit: allein der unveränderte Druck der Gase durch Verdichtung in Folge chemischer Verbindungen kann neue Bewegung erzeugen, während Verdichtung derselben durch die Wärme schon Wirkung vorhandener Bewegung ist und die scheinbar hier neu sich erzeugende Kraft ebenfalls auf Mittheilung und Vertheilung der bestehenden zurückgeführt werden muß. Diese Unzerstörbarkeit der Bewegung ist der Grund aller fortschreitenden Gestaltung und Entwickelung in der Zeit; wie die Vergangenheit nicht vernichtet werden kann, sondern das in ihr Geschehene beständig fortwirkt, indem es seine Wirkung nur anders vertheilt, so zeigt sich dies in der einfachsten Weise in jeder fortschreitenden Bewegung, die der Urtypus aller weiteren noch so complicirten und combinirten Gestaltung ist, und zuletzt auf chemische Veränderungen in der Materie und dadurch erzeugten Druck hinweist.

Dies führt uns zuletzt auf eine kurze Betrachtung der sogenannten Imponderabilien. Die Vorstellung unwägbarer Stoffe hat etwas durchaus Widersinniges, da das Gewicht in der That das Wesen jeder materiellen Masse ausdrückt. Sie konnte nur entstehen aus einer Unklarheit und Verworrenheit der Begriffe, die bei mangelnder Erkenntniß geneigt ist, für jeden Complex von Erscheinungen, deren Ursache und Zusammenhang man nicht einsieht, eine specifische Kraft vorauszusetzen und diese an ein bestimmtes Subject und einen besondern Stoff zu knüpfen. Zeigte nun doch die Erfahrung bei dem Vorhandenseyn solcher

Erscheinungen keine Veränderung in dem Gewicht, so war man leicht bereit, die Imperondabilität solcher Stoffe zu behaupten, um so mehr, als man selbst das Gewicht nur für eine accidentelle Eigenschaft hielt, die der unveränderlichen Substanz, wie alle anderen wechselnden Qualitäten anhaftet und also unter Umständen auch wohl fehlen könnte. Vor dem Lichte der Erkenntniß aber verschwindet jede starre Substanz mit nur anhaftenden zufälligen Merkmalen, und alles wird gesetzmäßige Wirksamkeit. So verschwindet denn auch allmälich aus dem wissenschaftlichen Bewußtseyn der Physiker die Vorstellung der Imponderabilien, und nur mit Widerstreben wird sie mehr oder minder festgehalten, jenachdem man sich noch nicht hinreichend von jenen veralteten Begriffen losgemacht hat, oder noch nicht im Stande ist eine vollständig sichere Theorie an die Stelle zu setzen. Das Licht ist durch seine Analogie mit dem Schalle vollständig der Undulationstheorie unterworfen, die Wärme ist durch ihre enge Verknüpfung mit dem Licht bereits auf dem Wege, in gleicher Weise erklärt zu werden, und Electricität und Magnetismus müssen wegen ihrer engen Beziehung zu jenen bald nachfolgen. Bei dem Schalle hat nie Jemand an einen Stoff gedacht; wie schwer es aber hält, eingewurzelte Vorstellungen loszuwerden, zeigt sich darin, daß bei der Theorie des Lichtes der Gedanke, der durchaus einen specifischen Stoff festhalten will, sich an den Aether anklammert und darin noch einmal die schon entschwindende Idee eines imponderablen Stoffes wiederfindet. Aber auch hier ist es nur die Grenze unserer klaren und sichern Erkenntniß, welche noch unzuvereinigende und nicht genugsam bekannte Erfahrungen zu einer Vorstellung vereinigt, ohne sich um die Widersprüche zu kümmern, die dadurch in weit besser erkannten Begriffen entstehen, immer sich abergläubisch berufend auf das unsichere Gebiet leerer Möglichkeiten, wo der feste Boden des wirklichen Wissens uns verläßt. Der Aether bezeichnet nichts anderes, als den sonst unbekannten Stoff, an welchen die Undulationen des Lichtes geknüpft seyn müssen, das von den Sternen zur Erde gelangt, und der doch nicht unsere

Atmosphäre seyn kann, da wir aus andern, aus der Dämmerung hergenommenen Schlüssen dieselbe als eine schon vielleicht in einer Entfernung von 6 bis 7 Meilen begrenzte ansehen müssen. Dieser Aether muß ein sehr feiner und äußerst elastischer seyn, um daraus die Schwingungen des Lichtes zu erklären, aber er bliebe doch immer ein Stoff ganz in der Analogie aller andern gasförmigen Materien. Da kommt nun die neue Erfahrung hinzu, daß der Mond keine der unsrigen vergleichbare Atmosphäre zu haben scheint, da die Lichtstrahlen der von ihm bedeckten Gestirne bei ihrem Wiedererscheinen an ihm vorübergehen, ohne eine Brechung zu erfahren. Nun aber muß er sich doch umgeben vom Aether finden, da sein Licht nur durch Vermittelung desselben zu uns kommen kann, und folglich muß dieser, schließt man ganz consequent, von der Art seyn, daß auf ihn die Schwere nicht wirkt, weil sonst eine Verdichtung des Aethers um den Mond zu einer der unsrigen ähnlichen Atmosphäre Statt finden müßte. Aber überall wird hier der falsche Schluß von der Nichtwahrnehmbarkeit auf das Nichtvorhandenseyn einer Sache gebraucht und die Anwendung desselben, welche der Empirie so geläufig ist, wird für das Wissen nicht minder gefährlich, als unberechtigte Hypothesen der Speculation. Ist die Encke'sche Erklärung der Verzögerung des nach ihm benannten Kometen durch den Widerstand des Aethers richtig, so ist schon so viel sicher, daß er darin allen andern materiellen Massen gleichartig ist, was aber eigentlich auch schon dadurch geboten ist, daß in ihm Schwingungen entstehen sollen, die ohne Widerstand nicht zu denken sind. Dieser Widerstand kommt erst bei den geringern Massen der Kometen zur Wahrnehmung, bei den größern Planeten wird er verschwindend klein; wie falsch würde man nun schließen, wenn man in ähnlicher Weise sagen wollte: bei dem Lauf der Planeten zeigt die Erfahrung keine Verzögerung, wie es seyn müßte, wenn sie in einem mit materieller Masse erfüllten Raum sich bewegten, folglich können sie nur in einer völligen Leere sich bewegen. Die Anziehung der bei weitem kleineren Masse des Mondes ist außerordentlich viel geringer,

außerdem ist die Expansivkraft des Aethers eine weit bedeutendere und seine Dichtigkeit eine viel geringere als die unserer Luft, und da wir das Maaß dafür gar nicht anzugeben vermögen, so steht es frei, dieselben in der Art zu denken, daß jede Schwierigkeit wegfällt, die Zunahme der Verdichtung der Atmosphäre um den Mond in einem solchen Verhältniß zu denken, daß ihr Einfluß auf die Strahlenbrechung für unsere Beobachtung verschwindend klein wird. Aehnlich ist es am Ende auch mit der Annahme einer Begrenzung unserer Erdatmosphäre, die eigentlich mit der theoretischen Betrachtung der Abnahme der Dichtigkeit nach einer geometrischem Reihe und mit der Vorstellung einer sich expandirenden Luftmasse nicht zu reimen ist und nur der Beobachtung der Dauer der Dämmerung zur Liebe gemacht werden muß. Bedenkt man, daß wenn die Dichtigkeit der Atmosphäre wirklich in derselben Stätigkeit, wie zunächst der Erde, nach einer geometrischen Reihe abnimmt, so besitzt sie schon in der Entfernung einer Meile nur die Hälfte der Dichtigkeit an dem Meere, in 2 Meilen nur $^1/_4$, in 3 Meilen nur $^1/_8$ u. s. f., woraus folgt, daß sie in einer Höhe von 10 Meilen nur noch $^1/_{1424}$ der Dichtigkeit besitzen wird, was offenbar schon ein verschwindend kleines seyn wird, ein Bruch, dessen Nenner sich bei jeder weitern Meile verdoppelt, ohne daß doch je der Fall eintreten könnte, wo von einer absoluten Grenze der Luft gesprochen werden könnte. Will man nun den Eintritt der Morgendämmerung oder das Ende der Abendämmerung bestimmen, so ist es doch ebenfalls klar, daß wir es mit einem Allmäligen und zuletzt Verschwindenden zu thun haben, dessen Grenze nicht genau angegeben werden kann, so daß also die darauf gegründete Rechnung immer an dem Mangel einer unmöglich bis zur absoluten Schärfe zu treibenden Beobachtung leidet. Es wird sich also hier mit der Grenze der Atmosphäre in ähnlicher Weise verhalten, wie etwa mit der Angabe, daß die Kohlensäure in der Hundsgrotte bei Neapel eine Schicht von 2 bis 3 Fuß Höhe bildet, in welcher kein Thier leben kann. Denn in der That muß sie auch nothwendig weiter darüber sich

ausbreiten, aber ihr tödtender Einfluß wird in einer größeren Höhe nicht mehr wahrgenommen und ihre schnell bis zur Unmerklichkeit abnehmende Existenz verschwindet für unsere Auffassung. So werden wir denn den Aether als eine gasartige Masse von außerordentlicher Feinheit und Expansivkraft ansehen müssen, die sich in nichts von jeder andern Luftart unterscheidet und deren chemische Bedeutung wir nur nicht kennen, weil wir kein Mittel haben, um sie abzuschließen und zu isoliren und kein Reagens, um anf sie einzuwirken und ihr Daseyn in anderer Weise nachzuweisen. Wie in der Atmosphäre als dem allgemeinen Reservoir, in welchem alle auf der Erde entwickelten Gasarten sich sammeln, alle bekannten vorhanden seyn müssen, ohne daß wir sie bei ihrer Zerstreuung nachzuweisen im Stande sind, so ist es auch höchst wahrscheinlich, daß sich noch viele andre ganz unbekannte darin befinden mögen, mit denen wir nicht experimentiren können, weil sie alle unsere Gefäße durchdringen und also gar nicht für sich dargestellt werden können. Von dieser Art muß der Aether seyn, ohne daß er darum aufhört ein Gas zu seyn, wie alle andern.

Liegt also nicht etwa in der besondern Natur des Aethers das Specifische des Lichtes, so ist dieses rein in der Natur der Schwingungen selbst zu suchen, für welche der Aether nur das nothwendige Medium abgiebt, wie für die Schallschwingungen, die zwar ebensogut auch durch feste und flüssige Körper fortgepflanzt werden, die Luft das gewöhnlichste Mittel der Verbreitung darstellt. Während die verdünnte Luft unter der Glocke der Luftpumpe mit dem darin enthaltenen Aether nicht mehr ein hinreichend Widerstand leistendes Medium darbietet, um die Schallschwingungen für uns noch hörbar zu machen, ermöglicht dieselbe doch hinlänglich die Fortpflanzung der Lichtstrahlen. Die Theorie findet danach das Wesen des Lichts in den transversalen Schwingungen, wogegen der Schall sich longitudinal fortpflanzt, und dieser Unterschied genügt vollkommen, um die Differenz beider Erscheinungen mit allen ihren Folgen festzustellen. Vergegenwärtigen wir uns nun ferner, daß in der

Art der Schwingungen überhaupt nur eine vierfache Möglichkeit gegeben ist, und daß außer den eben erwähnten longitudinalen und transversalen nur noch drehende und sogenannte normale vorkommen können, so hat der Schluß große Wahrscheinlichkeit, daß wenn Schall und Licht als longitudinale und transversale Schwingungen sichergestellt sind, die beiden andern Arten das Wesen der Electricität und der Wärme darstellen werden, die allein neben jenen übrig bleiben, da der Zusammenhang von Electricität, Galvanismus und Magnetismus als reinen Modificationen ein und derselben Erscheinung längst anerkannt ist. Wir übergehen hier, wo der Raum kein weiteres Eingehen in die Sache gestattet, die Gründe, welche in der That uns darauf führen, die Electricität und den Magnetismus als drehende Schwingungen anzusprechen, und sind der festen Ueberzeugung, daß es der Wissenschaft in nicht zu ferner Zeit gelingen werde, die Undulationstheorie vollständig für alle diese Erscheinungen durchzuführen und die Gespenster von imponderablen Stoffen ganz aus der Wissenschaft zu verbannen.

Wir erkennen die Wirkungen der Wärme nur an der Ausdehnung der Körper, die der Electricität und des Magnetismus nur an Anziehung und Abstoßung, Stoß und richtender Kraft, überall nichts als Phänomene der Bewegung; wir sehen Wärme und Electricität nur durch Stoß, Reibung oder durch chemische Wirkungen entstehen; was kann es für einen überzeugenderen Beweis geben, daß wir es in der That bei ihnen nur mit Bewegung zu thun haben und daß auch hier die chemische Verbindung und Zersetzung, welche die reichste Quelle für Wärme und Electricitätsentwickelung abgiebt, nur als bewegende Kraft auftritt? Dann ist auch der Zusammenhang dieser Erscheinungen untereinander begreiflich, indem ja Electricität zugleich Schall, Licht und Wärme hervorbringt, Wärme ebenso wieder Electricität erzeugt, wie es einleuchtend ist, daß die vier Arten der Schwingungen immer zusammen seyn müssen und in jedem Fall nur die eine oder die andere überwiegt, während die übrigen bis zur Unmerklichkeit verschwinden.

Hiermit schließt sich vor unserer Anschauung erst die große Bedeutung der Bewegung ab. Sie ist entweder fortschreitende oder schwingende Bewegung, von welchen die erstere Art sich weit mehr der oberflächlichsten Beobachtung aufdrängt, während die andere der gewöhnlichen Wahrnehmung entgeht, und doch von nicht geringerer Bedeutung für die Gestaltung der Dinge ist als jene, was aus den entfernteren Wirkungen derselben dann auch hinreichend einleuchtet. Und zwar sind beide immer zusammen: kein Körper kann fortbewegt werden ohne Mittheilung der Bewegung, die immer auch zugleich Schwingungen in der Masse hervorbringt, und die Schwingungen bilden eben so wieder in der Masse fortschreitende Bewegungen, indem sie sich von Theilchen zu Theilchen fortpflanzen, und so sind schwingende Bewegungen daher auch im Stande, einen mächtigen Druck und Anstoß zu Bewegungen in bestimmter Richtung auszuüben. Das Reich der Bewegung dehnt sich nach dieser Betrachtung viel weiter aus, als die gewöhnliche Vorstellung nur im Entferntesten ahnt: alles ist von ihr durchzittert und belebt und, wo man sonst nur starre Ruhe voraussetzt, ist überall gestaltende und organisirende Kraft.

Die Aggregatzustände des Flüssigen und Festen.

Wir haben bisher immer nur den gasartigen Zustand der Materie betrachtet und sind vermittelst der Gestaltung so weit gelangt, daß wir die Entstehung gasartiger um einen Mittelpunct verdichteter Massen in bestimmten Entfernungen einsahen, wie sie in der Bildung der großen Weltkörper thatsächlich vorliegen. Wir haben nur einen Schritt weiter zu gehen, um in demselben Principe auch die Ursache der Aggregatzustände zu finden, auf welchen ja augenscheinlich die weitere individuelle Gestaltung dieser Weltkörper bis in's Kleinste hinein begründet ist.

Der gasartige Zustand der Materie ist ein noch ungestalteter, der feste ist dagegen der der vollendeten Gestaltung, nicht nur in Beziehung auf die äußerlich bestimmte und dauernde Be-

grenzung, sondern auch in Beziehung auf die innere Anordnung der Massentheilchen, wie sie am gesetzmäßigsten in der Krystallisation auftritt. Der tropfbar flüssige Zustand bildet den Uebergang von dem einen zum andern, indem er wohl eine begrenzte Gestalt darbietet, aber mit einer Verschiebbarkeit der Theile, die bei der geringsten einwirkenden Kraft eine Veränderung derselben nach sich zieht. Diese Verschiebbarkeit ist jedoch eine relative, die auch den festesten Körpern zukommt und bei einer Einwirkung von außen stets Modification der Gestaltung zur Folge hat. Wir können daher vorläufig von diesem Unterschiede völlig absehen und gelangen dadurch zu dem äußerst wichtigen Resultate, daß die drei sogenannten Aggregatzustände keineswegs coordinirte Begriffe sind, sondern daß der flüssige und feste als verschiedene Modificationen der Gestaltung dem gasförmigen als ungestalteten gegenübestehen. Hierauf muß sich daher als den wesentlichsten Gesichtspunct unsere ganze Betrachtung richten und die Frage ist nur die, worin besteht diese Gestaltung und was ist die Ursache derselben.

Die Analogie mit der Entstehung der Weltkörper im Großen drängt sich dabei so sehr von selbst auf, daß wir nicht umhin können, auch die Bildung der Aggregatzustände in ähnlicher Weise anzusehen, und zu versuchen, ob unter Zugrundelegung einer solchen Vorstellung eine Uebereinstimmung mit der Erfahrung erreicht wird. Setzen wir durch irgend eine Einwirkung, deren Natur wir vor der Hand außer Acht lassen, Differenzen in der Dichtigkeit einer Gasmasse, so müssen nach denselben Gesetzen der Gravitation sich kleine Gaskügelchen bilden, die, in ihrem Mittelpunct am meisten verdichtet, nach der Peripherie allmälig an Dichtigkeit abnehmen und an ihren Grenzen in einander übergehen. Diese Gaskügelcheln, die wir Moleküle nennen wollen, werden sich vermöge der allgemeinen Attraction untereinander anziehen und so das bilden, was wir mit dem Ausdruck der Cohäsion zu bezeichnen gewohnt sind. Ob dieselbe, wie man häufig darüber gestritten hat, nach einem andern Gesetz als dem der Schwere wirkt, können wir hierbei unberück-

sichtigt lassen, da es doch immer nur eine Modification desselben seyn könnte. Auch liegt eigentlich kein rechter Grund vor, an der Identität beider zu zweifeln, da es sich immer nur um quantitative Unterschiede handelt und durch diese ebenso wenig ein anderes Gesetz begründet werden kann, als ein solches zwischen dem Fall des Steins und dem des Mondes existirt, die beide dem Gesetz der Schwere gehorchen.

Hiermit gelangen wir zu einer Vorstellung, welche sehr an die atomistische erinnert, aber gerade in ihrem Unterschiede von ihr alle die Schwierigkeiten entfernt, welche wir oben als dieser anhaftend nachgewiesen haben. Der Hauptunterschied liegt zunächst darin, daß wir die Moleküle nicht als den ursprünglichen Zustand der Materie ansehen, sondern erst als den gestalteten und so nicht in den Widerspruch verwickelt werden, daß die gestaltlose Materie doch schon aus gestalteten Atomen zusammengesetzt seyn soll. Hiernach bleiben die Atome von dem Gaszustand der Materie, der sich mit der Vorstellung fester, räumlich begrenzter Moleküle durchaus nicht vertragen will, vollkommen fern, und erst mit dem Auftreten der Gestaltung im flüssigen und festen Aggregatzustande erhalten sie ihre Bedeutung. Dagegen besteht in den Aggregatzuständen der Gaszustand fort: gestaltete Materie hört ja nicht auf Materie zu seyn, und so bleiben also auch die Moleküle gasartig und die Festigkeit ist nur ein neues Attribut, welches durch die Cohäsion in Folge der Gestaltung auftritt. Unsere Moleküle haben ferner eine bestimmte Größe, Ausdehnung und Gestalt, sie sind wirkliche Massen und wir brauchen nicht zu der leeren Abstraction von Puncten fortschreiten, die niemals ausgedehnte Massen zusammensetzen und niemals Objecte für die Wirkung anziehender Kräfte bilden können. Was endlich das wichtigste ist, wir bringen nicht die gestaltenden Kräfte äußerlich an die starren Atome heran, sondern wir haben das Entstehen zeitlicher und örtlicher Verhältnisse und damit die Ursachen aller Gestaltung aus dem Wesen der Materie selbst zu begreifen gelernt.

Fechner*) hat ganz richtig die Analogie der Atome mit den Weltkörpern betont, aber gerade diese Analogie hätte ihn weiter hinauf zu der Entstehung der Weltkörper aus dem Gaszustande führen müssen, und er würde dann darauf gekommen seyn, auch die Bildung der Moleküle der festen Körper in ähnlicher Weise anzusehen und nicht bei ihnen als dem Urzustande der Materie stehen zu bleiben. Es ist aber leicht einzusehen, wie damit alle die Einwürfe gehoben werden, welche er von dem Standpuncte der Erfahrung gegen die von den Philosophen vertretene dynamische Erklärung vorbringt, und die nur gegen die Einseitigkeit der Kantischen Vorstellung gerichtet seyn können. Die dynamische Erklärung schließt die richtig gefaßte atomistische gar nicht aus, sondern es ergiebt sich nur das wahre Verhältniß, daß die Molekülartheorie nicht das Wesen der Materie überhaupt, sondern nur die einfachste Gestaltung derselben zu erklären im Stande ist, und in dieser Beziehung an die dynamische sich anlehnen muß. Fechner legt mit Recht einen solchen Nachdruck auf die Nothwendigkeit der Discretion in der Materie für die Erklärung der physikalischen Erscheinungen, aber diese kann recht gut bestehen mit der vollständigen Continuität, ja sie ist für die richtige Vorstellung durchaus an sie gebunden, ebenso wie ganz allgemein der Unterschied an den Begriff der Identität geknüpft ist. Mit den Differenzen der Dichtigkeit tritt in die continuirlich ausgedehnte Materie der Begriff der Discretion ein und hebt doch nicht die Continuität derselben auf; der Raum ist überall erfüllt und die Leere ausgeschlossen, aber in demselben befinden sich Massen mit besonderen Schwerpuncten in bestimmten Entfernungen örtlich vertheilt. Die Moleküle sind im Kleinen was die Weltkörper im Großen sind, und die Weltkörper werden für die Anschauung im Großen selbst zu Molekülen. Ihre Größe wird für die ungeheuren Entfernungen derselben untereinander nicht minder verschwindend klein und für das in die unendliche Ferne reichende Teleskop gruppiren sich

*) Die physikalische und philosophische Atomenlehre S. 76.

dieſelben zu begrenzten Nebeln, lagern ſich um einen hellern Kern oder einen beſtimmt zu unterſcheidenden Stern herum oder löſen ſich endlich in Gruppen unzählbarer Sternenheere auf, woraus ſich die Relativität der Geſtaltung nach Maſſen und Entfernung von ſelbſt der denkenden Beobachtung aufdrängt.

Fragen wir nun nach der Urſache dieſer Molekulargeſtaltung in dem flüſſigen und feſten Aggregatzuſtande, ſo werden wir von der Erfahrung auf die Wärme verwieſen, und in der That erkennen wir in ihr den vollkommen zureichenden Grund derſelben. Die nicht permanenten Gaſe gehen bei einem beſtimmten Druck und einer beſtimmten Temperatur in den flüſſigen und feſten Zuſtand über. Die neuere Undulationstheorie ſieht in der Wärme Schwingungen der Materie, und wie die Intenſität des Schalls und des Lichtes von der Amplitüde der Schwingungen abhängig iſt, ſo wird auch der Grad der Temperatur durch die Amplitüde der Wärmeſchwingungen bedingt. In einer Gasmaſſe beſteht die Wellenbewegung darin, daß in beſtimmten Zeiträumen eine abwechſelnde Verdünnung und Verdichtung erfolgt, die Wellenlänge entſpricht der ſchnelleren oder langſameren Wiederkehr der Verdichtung, die Amplitüde dem größern oder geringern Grade der Verdichtung in ihrem Maximum und Minimum. In gewiſſen Abſtänden werden gleiche Zuſtände der Dichtigkeit vorhanden ſeyn, und bei verſchiedener Intenſität der Verdichtung wird das Verhältniß der Abnahme in dieſen Abſtänden ein verſchiedenes ſeyn. Wir wollen in keine weiteren Details der Unterſuchung eingehen, und namentlich nicht die nothwendige Entſtehung von ſtehenden Schwingungen erklären in der Folge von Interferenzen und Schwingungsknoten; es genügt für unſern Zweck vollſtändig, die letzte Urſache der Molekularbildung und der darauf ſich gründenden Aggregatzuſtände aufgefunden zu haben. Die abwechſelnden Zuſtände der Verdichtung und Verdünnung in beſtimmten Abſtänden reicht hin, um die Entſtehung von Gasmolekülen zu begreifen, und da der Grad der eintretenden Verdichtung bei einer beſtimmten Temperatur von dem Widerſtande der Materie und alſo von dem Drucke

des Gases abhängig ist, so sehen wir zugleich ein, wie der Eintritt eines bestimmten Aggregatzustandes außer der Temperatur noch auf dem Drucke beruhen muß, den das bestimmte Gas bei einer solchen besitzt.

Was uns am meisten interessiren muß, ist der Begriff der Cohäsion, welcher für die Aggregatzustände so wichtig ist und auf den wir daher jetzt noch etwas näher eingehen wollen. Wir wenden uns zunächst ganz der Untersuchung des Festen zu, indem wir den flüssigen Zustand vorläufig noch ganz außer Acht lassen. Man unterscheidet bei den soliden Körpern vier Arten in dem Verhalten ihrer Cohäsion, die man mit den Ausdrücken der Festigkeit, der Härte, der Zähigkeit und der Elasticität zu bezeichnen gewohnt ist. Die Festigkeit drückt den Widerstand aus, den die Körper der Trennung ihrer Theilchen entgegensetzen, die Härte besteht in der Kraft, mit welcher sie der Verschiebung ihrer Theilchen widerstehen, die Zähigkeit bezeichnet die Kraft des Zusammenseyns bei der Verschiebung der Theilchen und die Elasticität beruht auf dem Bestreben der Theilchen, nach ihrer Verschiebung wieder in den früheren Zustand zurückzukehren. Schon nach dieser vorläufigen Erklärung erscheint ein offenbarer Zusammenhang in den angeführten Verhältnissen, aber dennoch lassen sie sich keineswegs auf ein und dasselbe Princip zurückführen. Zwei Körper können bei gleicher Festigkeit sehr verschiedene Grade der Härte besitzen, bei gleicher Zähigkeit sehr verschiedene Elasticität zeigen und umgekehrt. Diese Grade führen auf bestimmte nur die Abnahme der Cohäsion bis zum Minimum bezeichnende Ausdrücke. So tritt dem Festen das Lockere, dem Harten das Weiche, dem Zähen das Spröde, dem Elastischen das Unelastische gegenüber, Ausdrücke, die nichts weiter als den gradweisen Unterschied in derselben specifischen Art der Cohäsion darstellen. Es kann daher ein Körper hart und weich elastisch seyn, je nachdem seine Theilchen sich schwerer oder leichter verschieben lassen und doch danach in den frühern Zustand zurückkehren, ebenso kann er zähe und spröde elastisch seyn, je nachdem er sich mehr oder weniger dehnen läßt u. s. f.

Ist aber auch jeder dieser Cohäsionszustände gegen die andern einzeln betrachtet indifferent, so ist er dennoch von den übrigen in ihrer Gesammtheit abhängig, und es besteht ein ganz bestimmtes Verhältniß zwischen ihnen. So ist die Zähigkeit offenbar um so größer, je bedeutender die Festigkeit und je geringer die Härte ist, und ebenso nimmt sie andererseits mit der Elasticität zu. Bezeichnen wir die Festigkeit mit F, die Härte mit H, die Zähigkeit mit Z und die Elasticität mit E, so ist $Z = \frac{F \times E}{H}$, woraus sich das gegenseitige Verhältniß dieser Cohäsionszustände leicht übersehen läßt. Es ergiebt sich daraus, wie die Zähigkeit bei weit geringerer Festigkeit bestehen kann, wenn nur die Elasticität dem ensprechend größer oder die Härte geringer wird. Ebenso ist die Elasticität abhängig von der Härte und Zähigkeit, woraus hervorgeht, daß sie ebensogut bestehen kann bei großer Sprödigkeit, wenn nur die Härte in demselben Verhältniß größer wird, wie beim Stahl und Glase, und ebenso bei großer Weiche, wenn nur die Zähigkeit entsprechend wächst, wie beim Federharz.

Die Cohäsion der Körper kann in einer vierfachen Weise geprüft werden, 1. durch den Zug, der ihre Theilchen in gerader Richtung nach entgegengesetzten Seiten hin zu trennen oder den Körper zu zerreißen strebt; 2. durch den Seitendruck, der die Theilchen aneinander schiebt und dadurch den Körper zu zerbrechen sucht; 3. durch eine Kraft, welche in tangentialer Richtung gegen seine Axe wirkt und ein Abdrehen oder Zerwinden der Theilchen hervorbringt; oder 4. durch den Druck, der von entgegengesetzten Seiten her wirkend den Körper zu zerdrücken sucht. Man bezeichnet diese vier Formen der Festigkeit mit den Ausdrücken der absoluten oder Zugfestigkeit, der relativen oder Bruchfestigkeit, der Torsions- oder Drehfestigkeit und der rückwirkenden oder Druckfestigkeit, und es ist einleuchtend, wie dieselben mit den vier Formen der Cohäsion in dem engsten Zusammenhange stehen. Zugleich läßt sich die Beziehung leicht einsehen, in welcher die verschiedenen Cohäsionsverhältnisse dabei

stehen. Wird z. B. ein Körper gebogen, so werden die oberen Theilchen in ihrer Längenrichtung auseinandergezogen und dabei die Festigkeit in Anspruch genommen, während die unteren Theile zusammengedrückt werden und so die Elasticität in Betracht kommt. Nur die Mitte bleibt unberührt und bildet die feste Grundlage, an welcher alle übrigen Theilchen sich gegeneinander verschieben. Bei der Drehfestigkeit kommt es zunächst auf die Elasticität an: die äußeren Theile ziehen sich spiralförmig zusammen und drücken demgemäß auf die inneren, zugleich werden die Theilchen in der Peripherie ausgezogen, wobei die Festigkeit in Anschlag kommt, und die Radien umgebogen, was mit der Härte in Beziehung steht. In gleicher Weise läßt es sich auch bei den beiden andern Arten ausführen, wie sich leicht von selbst ergiebt. Fragen wir nun nach dem Grunde dieser verschiedenen Cohäsionsverhältnisse, so lassen uns beide frühern Hypothesen über die Materie im Stich; denn weder die atomistische noch die dynamische Auffassung Kant's vermögen sie zu erklären. Wir brauchen entschieden zwei von einander unabhängige Factoren, da Festigkeit und Härte und in Verbindung damit Zähigkeit und Elasticität in verschiedenem Grade mit einander verknüpft seyn können. Scheinbar sind nun diese in der Attraction und Repulsion gegeben; da aber der feste Aggregatzustand durch das Uebergewicht der Attraction über die Repulsion erklärt wird, so ist es ebenso, als wenn wir jenen Ueberschuß als das allein wirksame setzen und einen bestimmten Grad der Attraction als die Bedingung der Cohäsion ansehen. Wie soll nun z. B. die Elasticität begreiflich werden, da, wenn der Körper zusammengedrückt wird, die Theilchen nothwendig genähert werden und also die Attraction nur noch zunehmen müßte, so daß nach Aufhebung des Drucks ein Zurückkehren in die frühere Lage gar nicht Statt finden könnte. Dagegen begreift sich alles leicht nach unserer Auffassung des Grundverhältnisses. Nehmen wir Gasmoleküle an, die um ihren Mittelpunct verdichtet sind, so haben wir sogleich die beiden Factoren, aus denen die verschiedenen Arten der Cohäsion erklärt werden können. Es handelt sich

einmal um die Entfernung der Mittelpuncte dieſer Gasmolekülе und andererſeits um den Exponenten des Verhältniſſes in der Abnahme der Dichtigkeit vom Mittelpuncte nach der Peripherie. Die Feſtigkeit hängt zunächſt ab von dem Abſtande der Molekülе und dem dadurch bedingten Grade der Attraction; aber dabei können ſehr verſchiedene Grade der Härte oder Weiche beſtehen, je geringer oder je größer der Unterſchied zwiſchen dem Maximum der Dichtigkeit in den Mittelpuncten und dem Minimum derſelben an den Grenzen der Molekülе iſt, wodurch die Theilchen ſich ſchwerer oder leichter gegeneinander verſchieben laſſen müſſen. Je mehr ſich nun bei gleicher Feſtigkeit die Theilchen gegeneinander verſchieben laſſen, d. h. je geringer die Dichtigkeit bei gleicher Entfernung der Maſſentheilchen an ihren Grenzen iſt, deſto zäher wird er ſeyn, weshalb denn auch ein höherer Grad der Zähigkeit bei geringerer Feſtigkeit eintreten muß, wenn nur die Abnahme der Dichtigkeit von den Mittelpuncten nach der Peripherie hin um ſo größer wird. Das Gold iſt zäher als der ſpröde Stahl, ungeachtet die Feſtigkeit des letzteren größer iſt, weil das erſtere dieſen an Weichheit bei weitem übertrifft. Ebenſo begreift ſich leicht die Elaſticität der Körper, indem die Gasmolekülе durch einen äußerlich angewandten Druck comprimirt werden, beim Aufhören deſſelben aber ihre frühere Ausdehnung wieder erhalten müſſen. Die Leichtigkeit, mit welcher die Compreſſion erfolgt, hängt ab von dem Verhältniß der Zunahme der Dichtigkeit nach dem Mittelpunct, wodurch auch der Gegendruck bedingt wird, mit welcher hernach der frühere Zuſtand wieder hergeſtellt wird. Durch den Druck wird zwar einerſeits die Entfernung der Mittelpuncte verringert, die Attraction erhöht und die Wiederkehr in die frühere Lage erſchwert, aber wenn dabei im Verhältniß zur Annäherung der Gegendruck der dichteren Gasmaſſe zunimmt, wird auch bei Aufhebung des Druckes die frühere Ausdehnung zurückkehren.

Die bisherigen Betrachtungen genügen, um den feſten Aggregatzuſtand in ſeinen verſchiedenen Cohäſionsverhältniſſen begreiflich zu machen; wir wenden uns nunmehr zu dem flüſſigen,

um zu sehen, wie weit die gewonnenen Vorstellungen darauf anwendbar sind. Bei den bisherigen Hypothesen über die Materie hält man ihn für einen Mittelzustand zwischen dem festen und gasförmigen und erklärt ihn aus dem Gleichgewicht zwischen Attraction und Repulsion. Wir haben aber früher schon darauf aufmerksam gemacht, wie danach Grade der Dünn- oder Dickflüssigkeit ausgeschlossen seyn müßten und jede weitere Ausdehnung durch die Wärme nothwendig sogleich den Uebergang in den gasförmigen Aggregatzustand zur Folge haben müßte. Eine eingehendere Betrachtung zeigt, daß auch flüssige Massen eine gewisse dem Grade nach verschiedene Cohäsion besitzen, und daß es zur Charakterisirung derselben keineswegs hinreicht, wenn man sich des vagen und unbestimmten Ausdrucks bedient, daß schon die geringste Kraft genüge, ihre Theilchen gegeneinander zu verschieben. Es ist doch immer eine Kraft nöthig und diese ist sowohl bei verschiedenen Flüssigkeiten als bei gleichen in verschiedenen Temperaturen verschieden. Die festen Körper zeigen aber auch eine große Verschiedenheit in der Cohäsion, und es käme daher zuletzt nur auf einen größeren oder geringern Grad derselben hinaus. Worauf beruht also die specifische Verschiedenheit zwischen dem flüssigen und festen Zustande? Wir erkennen dieselbe an zwei Eigenschaften der Flüssigkeiten, der Tropfbarkeit und dem Bestreben, ihre Oberflächen stets horizontal zu stellen. Beides ist eine Folge der Anziehungskraft der Erde auf ihre Theilchen, und wir haben also in der Schwere die Kraft gefunden, welche genügt, um die Cohäsion in ihnen zu überwinden, ihre Theilchen von einander zu reißen und gegeneinander zu verschieben. Wir erhalten dadurch eine klare und bestimmte Anschauung von dem Verhältniß des Flüssigen und Festen. An sich, gegenüber dem gasartigen Zustande der Materie, stehen sie ganz gleich, sie sind gestaltete Zustände derselben, sie bestehen aus Gasmolekülen in bestimmter Entfernung von einander und mit bestimmter Zunahme der Dichtigkeit nach ihrem Mittelpuncte, sie haben danach eine bestimmte Cohäsion, und es gehört eine gewisse Kraft dazu, die Theilchen von einander zu trennen; wird

aber die Cohäsion so gering, daß sie schon von der Schwere überwunden wird, so tritt der tropfbar flüssige Zustand ein, und sie müssen sich durch die Einwirkung der Schwere in's Niveau stellen.

Es folgt hieraus von selbst, daß auch die vier Arten der Cohäsion in gleicher Weise bei den Flüssigkeiten vorhanden seyn müssen. Schon die beiden eben erwähnten Eigenschaften der Flüssigkeit, ihre Tropfbarkeit und ihr Bestreben sich in's Niveau zu stellen, beruhen auf verschiedenen Arten der Cohäsion. Der Tropfen bildet sich dadurch, daß die Continuität der Flüssigkeit durch die Schwerkraft zerreißt, das Niveau derselben wird durch die Verschiebung der Moleküle herbeigeführt; das erstere entspricht der Festigkeit, das andere der Weiche. Legt man eine ebene feste Platte auf die Oberfläche einer Flüssigkeit und hebt sie behutsam in die Höhe, so zieht sie einen Theil der Flüssigkeit nach sich, bis sie endlich bei weiterer Entfernung zerreißt: dies hängt entschieden mit der Attraction der Theilchen zusammen und bildet die absolute Festigkeit, die hier in gleicher Weise gemessen wird durch die Kraft, welche erforderlich ist, um eine Zerreißung der Theile herbeizuführen. Damit hängt die Tropfenbildung auf das engste zusammen, die nichts als eine Modification desselben Experiments ist; an der behutsam umgekehrten Flasche hängt die Flüssigkeit, bis sie durch die Schwere getrennt und nun im Herabfallen durch die der Masse einwohnende Attraction zum Tropfen gestaltet wird. Von dem Grade der Dünnflüssigkeit hängt die Leichtigkeit ab, mit welcher die Theilchen sich gegeneinander verschieben und sich, aus der Gleichgewichtslage gebracht, wieder in's Niveau stellen. Beide Arten der Cohäsion können in einem verschiedenen Grade vorhanden seyn und es ergiebt sich daraus die nothwendige Folge, daß bei der Relativität des Ueberganges aus dem flüssigen in den festen Zustand es zweifelhaft bleiben kann, ob wir es mit dem einen oder dem andern zu thun haben, je nachdem wir die Cohäsion in der einen oder andern Richtung betrachten. Die dickflüssigen Körper, wie erweichtes Pech, flüssiger Leim, oder Gummi zeigen eine

solche Zähigkeit, daß sie sich, anstatt Tropfen zu bilden, in lange Fäden ausziehen ohne zu zerreißen, und müßten also in dieser Hinsicht noch als feste betrachtet werden, während sie auf der anderen Seite eine Verschiebbarkeit der Theilchen besitzen, welche der Schwere gestattet, sie in's Niveau zu stellen, eine Betrachtung, die so recht geeignet ist, das wahre Verhältniß zwischen dem flüssigen und festen Aggregatzustand in's rechte Licht zu setzen. Die Zähigkeit und die ebenso bei den flüssigen Körpern, wenn auch in sehr geringem Grade vorhandene Elasticität sind ebenfalls eine Folge der Combination jener beiden Factoren der Cohäsion, und die verschiedenen Verhältnisse, in denen sie sich bei den Flüssigkeiten vorfinden, zeigen sich auch hier in derselben Weise, wie bei den festen Körpern. Genaue auf Messung beruhende Untersuchungen müßten hier schöne Resultate liefern und die Gesetze der Tropfenbildung und der Benetzung der festen Körper durch Flüssigkeiten in ein klareres Licht stellen.

Fassen wir nun noch einmal die Resultate unserer Untersuchungen zusammen, so stände danach begrifflich fest, daß wir die Coordination dreier Aggregatzustände aufzugeben hätten. Es stehen sich zunächst gegenüber der Gaszustand als der ursprünglich gestaltlose Zustand der Materie, und die Gestaltung derselben in dem flüssigen und festen. Wir haben zu entwickeln gesucht, wie aus Raum uud Materie, Expansion und Dichtigkeit, die Begriffe von Zeit und Ort sich ableiten lassen, die auf Druck und Massenanziehung beruhen, woraus dann die Bewegung hervorgeht. Wie die Weltkörper aus der gasartigen Materie durch Verdichtung der Massen um bestimmte Mittelpuncte entstehen, so findet im kleinern Maaßstabe derselbe Gestaltungsproceß im Innern dieser Gasmassen statt. Durch den Einfluß der Wärme und ihre Schwingungen entsteht Verdünnung und Verdichtung und in Folge derselben bilden sich Gasmoleküle, die, sich gegenseitig anziehend, die Cohäsion hervorrufen. Ist diese noch so gering, daß sie von der Schwerkraft der Erde überwunden wird, so ist der flüssige Aggregatzustand vorhanden, überwiegt dagegen die Cohäsion über die Schwere, so entsteht der feste Zustand.

Flüssigkeiten wie feste Körper zeigen verschiedene Grade der Cohäsion nach den vier Verhältnissen der Festigkeit, Härte, Zähigkeit und Elasticität; der Schmelzpunct tritt ein, wenn durch die Schwere der Zusammenhang der Moleküle getrennt und eine Verschiebung derselben herbeigeführt wird. Er ist daher ein fester für jeden Körper, weil die Anziehungskraft der Erde eine bestimmte ist, während der Siedepunct variirt nach dem Druck der über der Flüssigkeit befindlichen Atmosphäre. An der Oberfläche verdunsten alle Körper, seyen sie flüssig oder fest, mehr oder weniger; es hängt dies einerseits davon ab, ob sie von einer von denselben Dünsten schon mehr oder weniger gesättigten Atmosphäre umgeben sind, und andrerseits von der Attraction der Gasmoleküle, welche unmittelbar unter der Schicht der Oberfläche liegen. Soll ein Sieden in dem Innern der Flüssigkeit eintreten, so muß der Druck der umgebenden Flüssigkeit mit der darauf lastenden Atmosphäre durch die Spannkraft der aufsteigenden Dampfblasen überwunden werden; der Siedepunct ist daher nur ein fester bei einem bestimmten Druck der Atmosphäre.

Wäre das Gesetz, nach welchem sich die Schmelz- und Siedepuncte der Körper bestimmen, bekannt, so würde die ganze Lehre über die Aggregatzustände ihren Abschluß finden. Hier aber sind wir noch weit von dem Ziele entfernt. Im Allgemeinen gilt wohl die Regel, je größer die specifische Dichtigkeit der Gase ist, desto eher gehen sie bei einem bestimmten Puncte der Temperaturscala in den festen und flüssigen Aggregatzustand über; aber es muß noch ein anderer bis jetzt unbekannter Factor hinzukommen, der die Abweichungen von der Regel begreiflich macht. So lange man nicht erklären kann, warum die Kohle, deren Gas weniger dicht als der Sauerstoff angenommen werden muß, bei den stärksten Hitzegraden, die wir hervorzubringen vermögen, nicht zum Schmelzen gebracht werden kann, während sie, mit einem Atom Sauerstoff zu Kohlenoxydgas verbunden, ein permanentes Gas liefert, wogegen das Queckſilber bei seiner großen Dichtigkeit in gewöhnlicher Temperatur flüssig erscheint, dürfen wir nicht hoffen, die Lehre von den Aggregatzuständen völ-

lig aufgeklärt zu sehen. Eine befriedigendere und vollständig durchgeführte Theorie der Wärme und eine sorgfältigere Beobachtung und Messung der verschiedenen Cohäsionsverhältnisse als Grundlage für mathematische Berechnungen können allein genauere Aufschlüsse erwarten lassen, und dazu wünschten wir durch eine klarere begriffliche Auffassung der Materie und der damit zusammenhängenden Vorstellungen den Anstoß zu geben.

Ueber die Erkenntnißarten.

Mit Beziehung auf die Schrift: Zur Vollendung der Erkenntnißlehre, mit besonderer Rücksicht auf Hegel. Von Dr. Emil Freiherrn v. Meysenburg. Berlin, Allg. Deutsche Verlags-Anstalt. 1855.

Von J. U. **Wirth**.

In unserer Zeitschrift habe ich den Artikeln über Anfang und Fortgang der Philosophie zwei andere über den reinen Idealismus und Ferrier's Metaphysik (B. XXX. H. 2.) folgen lassen. Diese Veröffentlichungen stehen in einem innern Zusammenhang. Der erste Artikel sollte der Philosophie einen freien Boden machen; der zweite sollte zeigen, daß die allgemeinen Normen des Denkens das erste Gewisse für die Philosophie sey; die zwei letzten Artikel endlich wollten darthun, wie die allgemeine Denklehre übergehe in die Erkenntnißlehre. Daß nun die Erkenntnißlehre nur dann ihrer Vollendung entgegengehe, wenn sie die Verzweigung des Erkennens in die Erkenntnißarten begreift, unternehme ich jetzt darzuthun, indem ich auch diesmal kritische Rücksicht nehme auf eine der neuesten literarischen Erscheinungen.

Freiherr v. M. giebt in seiner Schrift ein Programm seiner Philosophie, durch welches er die Theilnahme für demnächst von ihm zu eröffnende Vorlesungen erwecken will. F. v. Meysenburg bahnt sich darin den Weg zu dem Standpuncte, von welchem aus er die Philosophie behandelt wissen und selbst darstellen will, durch eine vorausgeschickte Kritik der Systeme Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's. Vor Kant herrschte nach ihm

in der Philosophie der Gegensatz der beiden Factoren der Erkenntniß, des Dings und des Ich. Kant's Verdienst war es dagegen, die Forderung der Einheit derselben nachdrücklich hervorgehoben zu haben. Seinem Scharfblick entging es nicht, daß der Beweis der Wahrheit nur geführt werden könne durch Ableitung des einen Factors der Erkenntniß aus dem andern. Auch war es ein ganz richtiges Ergebniß seiner Kritik, wenn er die Ableitung des Dings aus dem Ich (der „Realität" aus „Begriffen") für unmöglich erklärte. Es lag aber seinem Standpunct fern, hieraus den Schluß auf die Richtigkeit des umgekehrten Wegs zu ziehen, dem Dinge die Priorität zuzugestehen und diesem das Ich unterzuordnen. Ehe sich Ich dazu verstund, zog es vor, sich lieber bei der erkannten Unwahrheit seines Thuns zu beruhigen. Lieber löste es folgerecht das, was es bisher in gutem Glauben für wirkliche Dinge gehalten, die reine Ausdehnung und Dauer, in bloße Formen seiner Anschauung auf.

Fichte verlegte die Einheit in das Ich selbst und versuchte, aus ihm den Gegensatz abzuleiten. Ich hat die Gewißheit, setzendes und gesetztes Ich, Ich und Nicht-Ich zu seyn. Sein Nicht-Ich konnte aber eben deswegen nicht eine wirkliche Welt, sondern nur die der wirklichen überall widersprechende, ideale Welt des Ich selbst, das blos seyn sollende Seyn seyn. Inhaltlich ist die Fichte'sche Wissenschaftslehre die vollständig entwickelte Unwahrheit, der vollendete transscendentale Idealismus. Formell dagegen ist Fichte's Lehre unendlich wichtig, weil sie das Formgesetz der Aufgabe erfüllt, nämlich den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich aus ihrer Einheit abzuleiten.

Schelling, erst aus einem Anhänger Fichte's dessen Gegner geworden, ließ noch, gegen die Einheit der Aufgabe, beide Wege neben einander zu: den Weg vom Ding zum Ich (von der „Natur" zur „Intelligenz") in der Naturphilosophie, und den Weg vom Ich zur Dingheit im transscendentalen Idealismus. Aber zwei erste Wissenschaften sind nothwendig entweder beide unwahr oder es ist doch die eine von beiden falsch.

Nach diesen Vorgängen stand für Hegel die Aufgabe fest, gegenüber von Schelling, die Einheit der Erkenntnißlehre herzustellen, und, gegenüber von Kant und Fichte, diese Wissenschaft auf das Ding als Erstes zu gründen, aus dem Ding das Ich als das Zweite abzuleiten und aus der Aufhebung des Gegensatzes von Ding und Ich das Erkennen als das Dritte hervorgehen zu lassen. Aber auch Hegel genügte dieser Aufgabe nach dem Verf. nicht. Anfangs stellte auch er zwei Erkenntnißlehren auf, die Phänomenologie und die Logik. Jene aber ging von dem Gegensatz des Dings und des Ich aus und wollte von da zum absoluten Wissen gelangen. Aber wie kann ein auf den Gegensatz gebautes Wissen jemals wirkliches oder absolutes Wissen werden? Die Logik fängt umgekehrt ganz richtig mit der ursprünglichen Einheit des Seyns an, geht aber von da zum absoluten Erkennen fort, ohne zuvor den Gegensatz des Ich aus dem Seyn entwickelt zu haben. Später erkannte Hegel die Einheit und Untheilbarkeit der ersten Wissenschaft an, aber dabei wollte er doch die beiden Werke, die Phänomenologie und die Logik, retten, — eine Selbsttäuschung, die zu allerlei Inkonsequenzen führte.

So weit der Hr. Verf.! Was derselbe mittelst seiner Kritik der genannten Systeme glaubt erweisen zu können, ist schon im Bisherigen angedeutet. Die Dinge reichen nach ihm ihre Wahrheit dem Denken dar und offenbaren sich ihm selbst, lassen sich aber dieselbe von ihm nicht aufdringen. Erst im gehorsamen Verhalten zu der Dingheit ist das Denken wahres Ich oder Wissen (absolutes oder transscendentales Ich). Was nützt es — ruft er aus — der Jugend Zucht und Gehorsam zu predigen, wenn gleichzeitig der lebendige Grund dieser Zucht, die Anerkennung der vom Ich ganz unabhängigen Wirklichkeit, in neueren Lehren jeden Augenblick erschüttert und ihr stündlich vorgesagt wird, daß das Denken des Ich der Grund aller Erkenntniß sey? Das Schema der vollendeten Erkenntnißlehre ist daher nach Hrn. v. M.'s Ansicht vielmehr folgendes:

I. Ding.	II. Ich.	III. Erkenntniß.
1) Seyn.	1) Denken.	1) Erkennen als solches.
2) Schein.	2) Glauben.	2) Zweifel.
3) Weſen.	3) Wiſſen.	3) Wiſſenſchaft.

Hierin liegen die Grundzüge der philoſophiſchen Weltanſicht, welche der Hr. Verf. der ſtudirenden Jugend vorzutragen beabſichtigt. Gewiß iſt es von hohem Intereſſe, Kenntniß zu nehmen von neuen Verſuchen einer Fortbildung der Philoſophie und demnach zu ſehen, an welchem Puncte die Jünger dieſer Wiſſenſchaft den bewegenden Hebel anſetzen. Ich glaube, daß M. dieſen Hebel an dem richtigen Orte angeſetzt hat; denn es handelt ſich bei der Fortbildung der Philoſophie, weil ſie univerſelles Erkennen zu werden beſtimmt iſt, in erſter Linie um die Frage, welche Stellung den beiden Factoren alles Erkennens, dem Seyn und dem Denken, zu geben ſey. Daß dieß die Grundfrage der Philoſophie, insbeſondere der Erkenntnißlehre, ſey, hebt M. mit Recht hervor. Von dieſem Geſichtspuncte aus betrachtet, enthält ſeine Kritik der bisherigen hervorragendſten Syſteme manches Treffende, und nicht ohne Grund betont er namentlich der vorherrſchend idealiſtiſchen Richtung jener Syſteme gegenüber den realiſtiſchen Pol der Erkenntniß oder die Nothwendigkeit, im gehorſamen Verhalten zur Dingheit, im ſich hingebenden Denken des dem Ich vorausgeſetzten Seyns zum wahren Erkennen hidurchzudringen.

Aber dennoch glaube ich nicht, daß auf dem Wege, welchen der Hr. Verf. eingeſchlagen hat, die von ihm bezweckte und angekündigte „Vollendung der Erkenntnißlehre“ erreicht wird, zu dieſem Behufe vielmehr ein anderer, ja, ich darf wohl ſagen, ganz neuer Weg eingeſchlagen werden muß. Ich habe auf dieſen Punct, als den Cardinalpunct, um den es ſich bei der von allen ſelbſtſtändigen Philoſophen unſerer Tage erſtrebten Fortbildung der Philoſophie in erſter Linie handelt, ſchon in meinen „philoſophiſchen Studien“ hingewieſen, komme aber auf

das dort Gesagte hier zurück, indem ich meiner Auffassung der Erkenntnißlehre infolge wiederholten Nachdenkens einen noch bestimmteren Ausdruck zu geben hoffe.

Ich habe die logischen Untersuchungen, welche nach und nach in unserer Zeitschrift veröffentlicht worden sind, zuletzt (B. XXX. H. II. S. 246—252) bis zu dem Puncte fortgeführt, wo es sich zeigt, daß das allgemeine Denken, der κοινος λογος, in das Erkennen übergehe. Das Erkennen ist ein bereits des Seyns mächtig gewordenes Denken, ein Denken, das ein reelles, an sich seyendes Object zu seinem Inhalte hat und sich desselben, begreifend, urtheilend, schließend bewußt wird. Das bloße Denken kann noch in der Untersuchung begriffen seyn und ist seiner Natur zufolge zuerst in der Untersuchung begriffen, die aber, wenn sie zu einem positiven Abschlusse führt, in das Erkennen, ein Denken des Ansichseyenden, Reellen übergeht und darin sich befriedigt. Jedes Erkennen hat daher immer zwei Factoren, ein Denken und ein Seyn, wie auch Hr. v. M. richtig bemerkt. Wir lassen es hierbei noch gänzlich dahingestellt seyn, ob und welche weitere Functionen der theoretischen Thätigkeit bei dem Erkennen außer dem Denken mitwirken müssen; aber immer muß doch die theoretische Thätigkeit, um ein Erkennen zu werden, bis zum Denken sich fortgebildet haben, weil nur das Denken die mit Bewußtseyn unterscheidende und darin zugleich die Unterschiede aufeinander beziehende oder sie unterscheidend verknüpfende Function des Geistes, ohne eine solche Function aber ein Bestimmen dessen, was ein Object sey, gar nicht möglich ist. Dieß nun gilt von dem Erkennen im Allgemeinen, es ist seine allgemeine Natur, sein überall sich gleiches Wesen. Allein wie überall, wo zwei Elemente oder Factoren zu einem Product zusammenwirken, dieses Product infolge der verschiedenen Stellungen, welche die Factoren zu einander eingehen können, in verschiedene Arten sich verzweigt: so bilden sich auch dadurch verschiedene Erkenntnißarten, daß die Factoren des Erkennens, das Denken und das Seyn, zueinander verschiedene Stellungen eingehen, also in verschiedenartigen Ver-

hältniſſen zuſammenwirken und auf das mannichfaltigſte mit einander ſich combiniren. In dieſer Einſicht liegt meines Erachtens das Kriterium zur Schlichtung des alten Streits zwiſchen Realismus und Idealismus, Senſualismus und Rationalismus; mit ihr ergiebt ſich der Einblick in die nothwendige Organiſation unſerer Erkenntniß; es erhellt, warum dieſe ſich ſchlechterdings in verſchiedene Erkenntnißarten verzweigen muß, welche, wenn ſie vereinzelt von den philoſophiſchen Schulen ausgebildet werden, eben jenen Gegenſatz der Syſteme erzeugen, in Wahrheit aber nur zuſammen das eine ganze und volle Erkennen konſtituiren. Der Synkretismus vermiſcht nur die Elemente der verſchiedenen Erkenntnißarten mit einander, ohne die Unterſcheidung ihrer ſelbſt und ihrer beſonderen Principien, und eine ſolche ſynkretiſtiſche Philoſophie bildet ſich gewöhnlich am Schluß einer Periode der Philoſophie, wenn nämlich die einſeitigen Syſteme ſich wechſelſeitig bekämpft und verlebt haben, und nun das Bedürfniß der Totalität ohne das kritiſche Bewußtſeyn der heterogenen Principien, worauf die verſchiedenen Erkenntnißarten beruhen, in den Denkenden erwacht. In einer ſolchen Zeit ſtehen wir unverkennbar auch heutzutage. Die wahre Wiſſenſchaft fordert aber zu zeigen, wie zwar der eine Baum der Erkenntniß in jene verſchiedenen Erkenntnißarten ſich verzweigt, wie dieſe aber ſelbſt bei allem Gemeinſamen, das ſie haben, nach Princip, Methode und Erkenntnißacten unter ſich verſchieden ſind. Dieſe Aufgabe fällt meines Erachtens noch in die formale Wiſſenſchaft, der erſten, mit welcher auch nach F. v. M. die Philoſophie beginnt. Denn ſoll jene Wiſſenſchaft die wahre Form alles Denkens und Erkennens darſtellen, ſo muß ſie auch die beſonderen Formen der Erkenntnißarten, in welche ſich das eine Erkennen verzweigt, entwickeln, und erſt in dem ontologiſchen oder realphiloſophiſchen Theil der Philoſophie gelangen wir zur Erkenntniß des Inhaltes, den das Erkennen und ſeine Arten produciren.

Iſt das Erkennen überhaupt ein mit den übrigen Functionen der theoretiſchen Thätigkeit im Zuſammenhang ſtehendes

Denken des Seyns, so können diese beiden konstitutiven Factoren des Erkennens, das Denken und das Seyn, vorerst in dem Verhältnisse der einfachen Einheit oder der Identität zu einander stehen, so also daß das Denken in sich selbst schon das Seyn enthält und demnach, wenngleich auch hierbei das Denken der Erregung durch die Empfindung bedarf, doch das von ihm erkannte Seyn nicht aus der Empfindung schöpft, vielmehr selbst die Quelle der Erkenntniß dieses Seyns ist. Dieses Verhältniß beider Factoren der Erkenntniß muß nothwendig, weil das einfachste, auch das primitive, aber eben deßwegen auch das allen andern Erkenntnißarten zu Grunde liegende seyn, welches, weil es von der Oberfläche des Bewußtseyns am weitesten abliegt, am allerschwierigsten zu begreifen ist und daher von den Wenigsten, zumal in einer Zeit, in welcher, wie in der gegenwärtigen, der Strom der Philosophie vielfach zu versanden droht, erkannt und anerkannt wird. So wenig als zwei chemische Elemente sich zu einem Product vereinigen könnten, wenn sie nicht an sich eins wären: ebenso wenig vermöchten das Seyn und das Denken irgend eine Art von Verbindung einzugehen, wenn nicht beide an sich eins, das Seyn an sich intelligibel und gedacht, und umgekehrt das Denken an sich selbst des Seyns theilhaftig wäre. Es ist aber auch das Denken; folglich muß auch das Denken lediglich dadurch, daß es sich selbst denkt, ein Erkennen werden. Nun heißt ein Erkennen, zu welchem das Denken sich rein durch sich selbst erhebt, indem es das ihm selbst immanente Seyn denkt, mit Recht ein reines oder aprioriſches Erkennen. Als die erste Erkenntnißart müssen wir daher eben dieses reine oder aprioriſche Erkennen bestimmen, dessen Eigenthümlichkeit darin besteht, daß das Denken das Seyn, welches Object desselben ist, aus sich selbst schöpft, also selbst die Quelle seiner Erkenntnisse ist. Keineswegs also nehmen wir ein reines, aprioriſches Erkennen in dem Sinne an, daß wir die Realität angeborener Begriffe behaupten, — denn Begriffe sind immer Erkenntnißacte, also Producte der Selbstthätigkeit des Ich, — sondern nur in dem Sinne behaupten wir die Realität

einer reinen, aprioriſchen Erkenntnißart, daß wir dem Denken das Erkennen eines Seyns zuſchreiben, das es ſelbſt iſt, das es alſo nicht aus der Empfindung erſt zu ſchöpfen braucht und aus ihr in der That gar nicht ſchöpfen kann.

Iſt nun das Denken die ſchlechthin allgemeine Thätigkeit des Geiſtes, diejenige, in welcher ſich das Ich am reinſten von ſeiner bloßen Individualität und Subjectivität zu befreien vermag; ſo wird das Seyn, welches Object des aprioriſchen Erkennens iſt, auch nur das ſchlechthin allgemeine Seyn ſeyn können, weil ja dieſes Seyn das dem Denken immanente, das Seyn des Denkens ſelbſt ſeyn muß. Wir behaupten daher, daß das Denken ſchon gleichzeitig mit den erſten Empfindungen, obwohl allerdings erregt durch ſie, thätig zu ſeyn und, wie die Empfindung das einzelne, konkrete, ſinnliche Ding vernimmt, ſo die Vorſtellung des allgemeinen Seyns, wenn auch zuerſt nur dunkel und halb bewußt, zu produciren anfängt. Denn erſt aus beiden zuſammen bildet ſich die Wahrnehmung. Die Wahrnehmung iſt eine Empfindung, deren Objectivität wir uns bewußt geworden ſind, indem der Geiſt in ihr das Subjective von dem Objectiven, das Ich und ſeine Affection von dem ſie mitverurſachenden Gegenſtand, ſowie hinwiederum die einzelnen Eigenſchaften des letzteren von einander unterſcheidet und unterſcheidend aufeinander bezieht. Dieſe Unterſcheidung iſt aber nur Sache des Denkens, und letzteres muß daher, wenn eine Empfindung zur Wahrnehmung werden ſoll (was ſchon in früher Kindheit der Fall iſt), bereits die allgemeine Vorſtellung eines objectiven Realen, wenngleich urſprünglich erſt dunkel, produciren, um dann unter ſie die einzelne Empfindung zu ſubſumiren, und, wofern dieß möglich, wofern alſo die Empfindung nicht bloßer Schein iſt, ſie als objectiv, folglich als wirkliche Wahrnehmung, der ein Seyn außer dem Ich entſpricht und zu Grunde liegt, beſtimmen zu können. Man überlege nur, daß die Empfindung vielfach mit bloßem Schein vermiſcht iſt. Um daher den ſinnlichen Schein von dem Objectiven in der Empfindung unterſcheiden zu können, muß der

Geist ein Kriterium des Objectiven haben. Aber die Bestimmung dieses Kriteriums kann nicht wieder der bloßen Empfindung für sich zukommen, und zwar eben, weil die Empfindung für sich beides, den Schein und das Objective, unter einander gemischt enthält. Das Kriterium muß höheren Ursprungs seyn, als dasjenige, was nach ihm beurtheilt wird, dessen Norm und Maßstab es ist. Es kann nur, wie in der That schon sein Name besagt, ein Product des urtheilenden Denkens seyn, welches im Acte seynes Selbstbewußtwerdens nothwendig die allgemeine Vorstellung, den Begriff eines Objects überhaupt, des Nicht-Ich producirt *), um dann, je nachdem eine Empfindung unter jenen Begriff sich in Wirklichkeit subsumiren läßt oder nicht, sie als objectiv oder umgekehrt als etwas bloß Subjectives zu bestimmen. Schon hierin stehen wir mit F. v. M. in einem Gegensatz. Nach ihm soll das Ding das Erste und das Denken, das Ich, das Zweite seyn. Aber das Ding ist ja für uns nur durch das Denken, und zwar nur in Folge des Actes des Selbstbewußtseyns, in welchem Ich von einem Nicht-Ich sich unterscheidet.

Wenn nun aber das reine Denken das allgemeine Seyn a priori erkennt, so können wir zur Erkenntniß der besonderen Bestimmtheit des Seyenden, der singulären Beschaffenheit, der Arten und Gattungen der einzelnen Wesen nur mittelst der Erfahrung gelangen, und diese Erkenntniß ist demnach hinsichtlich ihres specifischen Inhalts nicht mehr eine aprioriſche, sondern eine empirische. Obgleich die Begriffe der Arten und Gattungen der Dinge zugleich die allgemeinen Begriffe des Seyns, folglich ein aprioriſches Element enthalten; so ist doch die Production dieser allgemeinen Seynsbegriffe nicht Sache der Erfahrungserkenntniß selbst, sondern der von ihr vorausgesetzten reinen Vernunfterkenntniß, welche wir in dem oben angegebenen Sinne als eine aprioriſche bezeichnen müssen, und das Eigenthümliche, was die Erfahrungserkenntniß producirt, ist eben

*) Vergl. m. Abhandlung in unserer Zeitschr. B. XXX. H. 2. S. 251.

die Erkenntniß der Art- und Gattungsbestimmtheit der Dinge, welche sich allein aus der Erfahrung schöpfen läßt. Denn so gewiß das Ich mit dem Act des reinen Selbstbewußtseyns die Nothwendigkeit und die Existenz eines Objects überhaupt denkt: so wenig ist mit diesem allgemeinen Begriff eines objectiven Seyns überhaupt jene besondere Bestimmtheit der Einzelwesen und ihrer Arten gegeben, deren unendliche Mannichfaltigkeit vielmehr das Feld einer nie sie erschöpfend erkennenden Empirie ausmacht.

Aber eben in dieser Erfahrungserkenntniß tritt eine neue Stellung der Coefficienten alles Erkennens, des Denkens und des Seyns, hervor. Wenn beide in der reinen Vernunfterkenntniß zu einander im Verhältnisse der einfachen Einheit oder der Identität stehen; wenn hier das Denken das Seyn in sich selbst und aus sich selbst vernimmt: so treten beide umgekehrt im Gebiete der Erfahrungserkenntniß zunächst auseinander, um erst aus der Differenz zur Einheit sich emporzubilden. Das Denken vernimmt hier das Seyn nicht in sich selbst, sondern dieses steht ihm als ein Anderes äußerlich gegenüber; es wird und ist ihm gegeben in der von dem Ich unabhängigen Außenwelt, und keineswegs hat das Denken, um dieses Seyns inne zu werden, nur nach seiner immanenten Nothwendigkeit seine Begriffe zu entwickeln, sondern es hat sich streng nach dem Gegebenen als seiner Norm zu richten.

Aber auch hiermit ist der Kreis der Erkenntnißarten noch keineswegs erschöpft. Ist das a priori erkennbare Seyn dem Denken immanent; ist umgekehrt das a posteriori erkennbare Seyn außerhalb des Denkens gesetzt: so ist auch eine dritte Stellung des Denkens zum Seyn möglich, indem eine dritte Art des Seyns denkbar ist, ein Seyn nämlich, das zugleich der Vernunft immanent ist und außer ihr, aber von der Vernunft selbst gesetzt wird, sofern die Vernunft ein ihr selbst durchaus entsprechendes Seyn außerhalb ihrer selbst setzt, also in der Außenwelt als etwas Objectives hervorbringt. Dieses rein vernunftgemäße und von der Vernunft erst in die Außenwelt ein-

gebildete Seyn ist das Seynsollende, das idealische Seyn, und die auf dieses Seyn sich beziehende Erkenntnißart können wir die vorbildliche oder idealische selbst nennen. Sie vereinigt gewisser Maaßen, wie schon aus dem Angegebenen erhellt, die beiden ersten Erkenntnißarten in sich, unterscheidet sich aber zugleich von denselben principiell. Denn die beiden erstgenannten Erkenntnißarten haben zu ihrem Objecte ein bereits und unabhängig von unserem Denken existirendes Wirkliches, sey es nun das allgemeine, überall und zu allen Zeiten seyende Reale oder das besondere, nur in gewissen Orten und Zeiten Wirkliche; die idealische Erkenntnißart producirt aber Begriffe von einem Seyn, das noch nicht wirklich ist, das erst aus der idealen Möglichkeit in die reale Wirklichkeit und zwar durch die Vernunft selber übergesetzt und eingebildet werden soll. Aber eben deßwegen ist diese Erkenntnißart die complicirteste unter allen Erkenntnißarten, indem sie nicht blos, wie das aprioriſche Erkennen, eine reine Vernunfterkenntniß, sondern auch, wie die Erfahrungserkenntniß, eine gründliche Erkenntniß der gegebenen Welt, welcher die Vernunftideale organisch eingebildet werden sollen, schlechterdings erfordert, voraussetzt und in sich begreift.

Es genüge hier für dieses Mal an dieser gedrängten Ableitung der verschiedenen Erkenntnißarten, da ich lediglich eine Andeutung davon geben will, was meines Erachtens eine „Vollendung der Erkenntnißlehre", wie sie F. v. M. ankündigt, zu leisten habe. Denn es erhellt aus dem Obigen, daß die Charakteristik, welche derselbe von der vollendeten Erkenntniß giebt, lediglich nur von einer besonderen Erkenntnißart, der empirischen oder realistischen gelte. Nur das empirische Erkennen hat sich gehorsam zu der Dingheit zu verhalten; nur innerhalb ihres Gebiets reichen die Dinge ihre Wahrheit dem Denken dar, ohne sie von dem Denken sich aufdringen zu lassen. Das idealische Erkennen aber bringt umgekehrt, um in den Worten des Freiherrn zu sprechen, seine Wahrheit den Dingen auf oder es bestimmt die Dinge seinen immanenten Ideen gemäß. Diese Ideen

enthalten zwar das von der Welt, der Natur, selbst erstrebte ideale Seyn, aber dieses Seyn erreicht die Welt erst durch die Vernunft des denkenden Geistes, und dieser schafft ihnen gemäß die reale Welt mehr und mehr in die wahrhaftige, seynsollende Wirklichkeit um, indem er in der Natur das Reich seiner Freiheit erbaut. Nach M. soll das Ich alle und jede Wirklichkeit als seine eigene Voraussetzung anerkennen und sich gestehen, daß nicht irgend ein Seyn aus ihm entstehe; allein dennoch entsteht das ideale Seyn aus dem wahren Ich und dieses hebt die der Idee widersprechende Wirklichkeit auf. Die ächte Philosophie setzt sich daher auch keineswegs zu den Reformbestrebungen der Gegenwart in ein so feindseliges Verhältniß, wie der philosophirende Freiherr meint, wenn er die Abschaffung der Standesvorrechte und die Selbstregierung der Unterthanen in eine Linie mit dem Kommunismus und der Aufhebung der Ehe u. dgl. stellt.

Auch wird vom Standpuncte einer vollendeten Erkenntnißlehre, welche nur in der Einsicht theils in die allgemeine Natur aller Erkenntniß, theils in die Verzweigung derselben zu verschiedenen Erkenntnißarten bestehen kann, sich eine gerechtere und anerkennendere Würdigung der bisherigen Systeme ergeben, als sie sich in der Schrift des H. Verf. findet. Ich habe schon in meinen „philosophischen Studien" gezeigt, wie in denselben je eine der verschiedenen Erkenntnißarten sich vorherrschend verwirklicht hat. Giebt es z. B. in Wahrheit eine Erkenntnißart, welche darin besteht, daß das Ich ein Seyn aus sich setzt und producirt, so war nur das der Irrthum Fichte's, diese Erkenntnißart als die alleinige angesehen und demgemäß das Ich als alles Seyn schlechthin setzende Thätigkeit bestimmt zu haben. Wenn daher die Wissenschaftslehre eine „der Wirklichkeit überall widersprechende ideale Welt ableitete", so war darum inhaltlich diese Lehre nicht „die vollständig entwickelte Unwahrheit." Im Gebiete des ethischen oder idealischen Erkennens ist nur die wahrhafte, d. h. nur die der Idee entsprechende, also selbst ideale Wirklichkeit die Norm des Ich, und der wahrhaft geniale, viel-

fach prophetische Seherblick, mit welchem Fichte jene Wirklichkeit geschaut hat, reicht weit hinaus über den engen Horizont eines beschränkten Realismus.

Die Idee des aprioriſchen oder reinen Denkens, mit welchem das Seyn identisch ist, diese Idee Hegel's ist eine wahrhaft speculative, und nur darin bestand sein Irrthum oder vielmehr die Uebertreibung des Wahren, daß er behauptete, der absolute Begriff schaffe oder producire aus sich das concrete Seyn der wirklichen Welt, des Systems der Arten und Gattungen, statt bescheiden anzuerkennen, daß unser Denken, indem es zu diesem Systeme fortgeht, sich selbst durch die Erfahrung ergänzen muß.

Diese Erfahrungserkenntniß endlich, welche der neuere Realismus geltend macht, ist selbst ein wirkliches Element der Philosophie; aber wieder nur dann ist sie wahr, wenn sie die beiden anderen Erkenntnißarten als ihre sie ergänzenden Zweige des Wissens neben sich anerkennt, falsch aber, wenn sie, wie das abermals heutzutage geschieht, sowohl das aprioriſche Grundwissen, welches die Erfahrung selbst bedingt, als das idealische Erkennen, das über sie hinausgeht, aufzuheben sucht. Damit straft sie nur sich selbst, indem sie alsdann nothwendig dem Sensualismus und Materialismus anheimfällt, während die ächte, d. i. rationale Empirie sie von sich fern hält und wahrhaft philosophisch ist.

Ueber die Unsterblichkeitsidee als Verbindungsglied zwischen Speculation und Naturwissenschaft

mit Beziehung auf:

1) Arthur Schopenhauer als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung dargestellt von Adolph Cornill. Heidelberg, bei Mohr. 1856.

2) Die Schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet von C. G. Bähr. Dresden, bei Rud. Kuntze. 1857.

Von C. Fortlage.

Die folgenden Gedanken über die Unsterblichkeitsidee wur-

den angeregt durch das Studium der genannten Schriften über Schopenhauer. Die Cornill'sche Auffassung der Schopenhauer'schen Weltansicht weicht insofern von allen bisher geltend gemachten bedeutend und wesentlich ab, als Cornill in dem Schopenhauer'schen System keineswegs bloß eine auf einer früheren Denkstufe zurückgebliebene Gedankenentwicklung, eben so wenig aber auch einen ganz neuen und in sich abgeschlossenen originellen Standpunct erblickt, sondern darauf aufmerksam macht, wie in Schopenhauer sich das Bedürfniß der Gegenwart nach einer realistischen und auf Erfahrung und Beobachtung zu gründenden Methode des Philosophirens ausspreche, wie aber diese Anfänge einer geforderten realistischen Untersuchungsmethode bei Schopenhauer überall und in jeder Beziehung auf halbem Wege stehen geblieben, und nirgends bis zu ihrer völligen Consequenz durchgeführt worden seyen. Cornill ist dabei der Ansicht, daß wenn die realistische Untersuchungsmethode nach Schopenhauer'scher Art auf eine unbefangenere und consequentere, besonders auch auf eine psychologischere Art zu Ende geführt würde, als dies von Schopenhauer selbst geschehen ist, dieselbe eines wahrhaft idealistischen und den höchsten Ansprüchen des Menschengeistes gewachsenen Abschlusses wohl fähig sey, während sie freilich bei Schopenhauer in einem halben Materialismus stecken bleibe. Cornill gehört also keineswegs zu den Anhängern der Schopenhauer'schen Philosophie; aber er räumt der realistischen oder empiristischen Art, mit welcher Schopenhauer Metaphysik treibt, vor den übrigen Methoden unserer Speculation eine höchst starke Berechtigung ein, indem er glaubt, daß sich auf dem neuen Wege mit der Zeit höhere Resultate und reifere Früchte erreichen lassen, als der Bahnbrecher dieser Sache beim ersten Anlaufe zu gewinnen im Stande war. Schopenhauer ist in der Beurtheilung Cornill's, was die Methode betrifft, immer noch viel zu wenig Realist oder psychologischer Empiriker; dagegen was das Princip der Wissenschaft betrifft, zu wenig Idealist. Die Auffassung ist interessant genug, aber ihre Exposition befriedigt nur zur Hälfte. Denn der erste Punct, daß eine viel realisti-

sichere Methode, als die Schopenhauer'sche, in der Philosophie möglich sey, wird uns zwar hier auf's gründlichste bewiesen. Dagegen bleibt der zweite Punct, daß eine solche aus dem Halb-Materialismus Schopenhauer's in eine höhere Weltanschauung hinauf, und nicht vielmehr in eine noch tiefere abwärts führen werde, eine unmotivirte Hoffnung, und Cornill wird es den in den Wegen der Wissenschaftslehre Speculirenden nicht verdenken, daß sie, bis ihnen das Geschenk der radikal realistischen Methode zu Theil wird, mit einigem Mißtrauen auf diese Hoffnung herabblicken.

Eine völlig entgegengesetzte Stellung zu Schopenhauer giebt sich Bähr. Er ist Anhänger des Systems. Seine Schrift enthält theils darstellende Uebersichten, theils Einwürfe zurückweisende Apologien. Aber er ist, wenn man genauer zusieht, nur ein Anhänger mit Vorbehalt. Ihm ist zwar die Schopenhauer'sche Methode realistisch genug. Er wünscht sie durchaus nicht realistischer, als sie ist. Aber er findet, daß diese Methode, welche er in allen übrigen Stücken für so untadelhaft hält, an zwei Puncten unnöthigerweise mit der übrigen Speculation gebrochen, und sich dadurch zu ihr in einen Gegensatz gestellt habe, welcher übertrieben und der Wahrheit der Sache nicht angemessen sey. Der erste Punct betrifft die Spontaneität der erkennenden Handlung oder die reine Apperception. Schopenhauer rechnet diese mit zur bloßen Erscheinung als Gehirnphänomen. Bähr rechnet sie nicht nur, der Erscheinung gegenüber, zum Erscheinenden, sondern hält auch (zufolge S. 124) in der Spontaneität des Denkens das Urbild aller Realität fest, und knüpft dadurch den von Schopenhauer durchschnittenen Verbindungsfaden mit dem spontanen Ich der Wissenschaftslehre wieder an. Der zweite Punct betrifft den Willen als Ding an sich. Schopenhauer behauptet, daß der Wille von Jedem unmittelbar seinem Wesen nach erkannt werde, weil in ihm das Erkennende und Erkannte in Eins zusammenfielen. Bähr sieht im Willen nur die nächste Kundgebung des Dinges an sich, und nicht schon dieses selbst. Er

hält es daher (zufolge S. 142) für einen Mißgriff Schopenhauer's, daß er vom Willen a priori das ausmachen will, was nur vom Ding an sich in transscendentaler Bedeutung a priori behauptet werden darf, nämlich Grundlosigkeit und Einheit, und hält es (zufolge S. 126) für eben so möglich nach Schopenhauer'scher Untersuchungsmethode, daß das Ding an sich nicht Wille, sondern im Gegentheil eine Intelligenz oder auch ein uns völlig unbekanntes Drittes sey. Ja er spricht es sogar (S. 147) ausdrücklich aus, daß er eine Vereinbarkeit der Schopenhauer'schen Denkmethode mit den Resultaten der Transscendentalphilosophie anerkenne.

Wir halten dieses hiermit von zwei höchst verschiedenen Seiten her angeschlagene Thema von einer möglichen Vereinbarkeit der realistischen, insonderheit der Schopenhauer'schen Denkmethode mit den idealistischen Principien der Transscendentalphilosophie für ein solches, dessen weitere Verfolgung für beide Theile, am meisten aber für den spekulativen, höchst fruchtbar werden kann, und es sey uns daher vergönnt, dieses Thema unsererseits hier noch eine Strecke weiter zu verfolgen.

Es ist schon öfters, und zwar mit vollem Rechte, bemerkt worden, daß mehrere Ergebnisse der Schopenhauer'schen Philosophie mit den Ergebnissen derjenigen Systeme, welche er, theils mit richtigen, theils mit falschen Waffen, zu bekämpfen liebte, vorzüglich aber des Schelling'schen, eine weit größere Verwandtschaft haben, als es nach der Heftigkeit und Zügellosigkeit des geführten Kampfes den Anschein gewinnen mußte. Ein solches mit der Transscendentalphilosophie auf's genaueste stimmende Ergebniß bei Schopenhauer ist vor allem seine völlige Aufhebung des Dualismus zwischen Leib und Seele oder, genauer gesprochen, zwischen den physiologischen und intellectuellen Functionen der menschlichen Person. Schon dieser eine correcte Grundzug zieht zwischen Schopenhauer und unphilosophischem Empirismus eine unüberschreitbare Grenze, macht sogar seine Stellung gegenüber dem Hegel'schen System, verglichen mit anderen widerstreitenden Stellungen ähnlicher Art, zu einer vortheilhaft

hervorragenden. Denn wenn z. B. die Schule von Fries jenen Dualismus von Leib und Seele in alter carteſianiſcher Form offen und unumwunden fortbekennt, wenn die Schule von Herbart den phyſiologiſchen Functionen unſerer Perſon zwar Vorgänge in ſeelenähnlichen Weſen zum Grunde legt, aber nur in ſolchen, die außerhalb unſerer eigenen Seele exiſtiren, ſo iſt bei Schopenhauer völlig eben ſo, wie bei Hegel und Schelling, das phyſiologiſche Triebleben der Grund ſelbſt, aus welchem die intellectuellen Functionen ſich hervorentwickeln. Woher denn nun der unbegrenzte Widerwille Schopenhauer's gegen die den ſeinigen ſo ähnlichen Gedanken bei Anderen, woher ſein ungemäßigter Zorn gegen die eigene Brüderſchaft und Verwandtſchaft? Er ſtammt bloß aus dem anfänglich geringfügig ſcheinenden, aber in ſeinen weiteren Folgen freilich ungeheuer zu nennenden Unterſchiede, daß unter den beiden Zuſtänden der Einen Grundkraft die Transſcendentalphiloſophen den intellectuellen für den urſprünglichen, einfachen und primären, den phyſiologiſchen hingegen für den, abgeleiteten, zuſammengeſetzten und ſecundären halten, während Schopenhauer ſich in dieſer Beziehung entgegengeſetzt verhält.

Dieſe entgegengeſetzte Möglichkeit, auf den Pfaden deſſelben Denkweges einerſeits in den Idealismus, andererſeits in den Naturalismus zu ſchreiten, zeigt an, daß in dieſer Gegend zwingende Glieder eines Beweiſes entweder noch gänzlich fehlen, oder daß man von einer der beiden Seiten verabſäumt hat, auf die wirklich vorhandenen gehörig acht zu geben. Stellen wir alſo zwiſchen dieſer und jener Seite eine genauere Vergleichung an.

Da tritt uns nun in Betreff der Transſcendentalphiloſophie vor's Auge, daß innerhalb ihrer Syſteme in der Frage über das Hervorgehen der intellectuellen Functionen aus den phyſiologiſchen alle willkührliche Annahme abgeſchnitten iſt. Was uns hier zwingt, iſt eine ſtreng gegliederte Methode, ein aus der Vernunftkritik und Wiſſenſchaftslehre ſeinen Urſprung herleitender, in verſchiedenen Ausarbeitungen zwar verſchieden modi-

ficirter, in den Formeln seines Grundansatzes aber überall mit sich übereinstimmender Calcül. Die Grundlage desselben besteht in dem durch intuitive Deduction gewonnenen Postulat eines aus Denken bestehenden absoluten Seyns. Sobald diese Grundlage gewonnen ist, und von ihr aus methodisch das Reich der Erfahrung behandelt wird, kommt als eine der vielen anderen Folgerungen auch diese mit zum Vorschein, daß das physiologische Triebleben und das itellectuelle Seelenleben in ihrem Grunde eins sind. Das Triebleben ist das Leben der Intelligenz in seiner Entwicklung und Unreife, die Intelligenz ist das Triebleben auf der Stufe seiner höchsten Reife und Vollendung. Bei einer solchen Methode versteht es sich aber eben so sehr von selbst, daß die sich in der Zeitlichkeit aus dem Triebleben entfaltende Vernunft im Begriffe und in der Wahrheit das Erste und Frühere ist, mit anderen Worten, daß alles Reale im Idealen, aller Trieb in einer ihm vorausgesetzten ewigen Vernunft begründet ist als ein aus dem Seyn in die Erscheinung, aus dem Ursein in das Andersseyn getretenes Absolutes.

Ganz anders steht die Sache bei dem, welcher, wie Schopenhauer, nicht durch eine idealistische Denkmethode, sondern durch Erfahrungsgründe bewogen wird, den Intellect für ein sich aus dem physiologischen Triebleben hervorentwickelndes Phänomen zu erkennen. Einem solchen steht zunächst die freie Wahl geöffnet, ob er den Trieb für die Substanz des Seelenwesens nehmen wolle, an welcher der Intellect nur ein vorübergehendes und außerordentliches Phänomen sey, oder ob er diejenige Umgestaltung, zu welcher das Triebleben dann gelangt, wenn es die Functionen des Intellects entwickelt, für die völlige Entfaltung und Erweisung seiner innersten Natur halten wolle, welche im Triebleben zwar ebenfalls schon in Wirksamkeit, aber in einer alterirten und durch Vermischung mit heterogenen und feindlichen Elementen vielfach gehinderten Wirksamkeit stand. Sehen wir uns nun bei Schopenhauer um nach den Gründen, die ihn bewogen, in dieser Alternative den Weg des Idealismus zu verschmähen und auf den des Naturalismus überzutreten, so

finden wir dieselben im zweiten Theile seines Hauptwerks (S. 204 ff.) in zwölf Artikeln formulirt, von denen wiederum der zwölfte alle Beweiskraft, welche den übrigen beiwohnt, wie in einen Auszug zusammenfaßt, und in ein höchst anschauliches Bild vereinigt.

Schopenhauer behauptet hier vor allem dieses, daß nichts deutlicher die secundäre, abhängige und bedingte Natur des Intellects beweise, als seine periodische Intermittenz. Im tiefen Schlafe höre alles Erkennen und Vorstellen gänzlich auf. Allein der Kern unseres Wesens, das Metaphysische desselben, welches die organischen Functionen als ihr primum mobile nothwendig voraussetzen, dürfe nie pausiren, wenn nicht das Leben aufhören solle, und sey auch als ein Metaphysisches, mithin Unkörperliches, keiner Ruhe bedürftig. Unermüdlich sey allein das Herz. Auch alle anderen, bloß durch Gangliennerven, die nur eine sehr mittelbare und entfernte Verbindung mit dem Gehirn haben, bedingten physiologischen Functionen würden im Schlafe fortgesetzt, wiewohl die Secretionen langsamer geschehen: selbst der Herzschlag werde, wegen seiner Abhängigkeit von der Respiration, als welche durch das Cerebralsystem (medulla oblongata) bedingt ist, mit dieser ein wenig langsamer. Der Magen sey vielleicht im Schlaf am thätigsten. Das Gehirn allein, und mit ihm das Erkennen, pausire im tiefsten Schlafe ganz. Das Gehirn mit seiner Function des Erkennens gleiche daher einer vom physiologischen Triebe zu seinen draußen liegenden Zwecken aufgestellten Vedette, welche oben, auf der Warte des Kopfes, durch die Fenster der Sinne umher schaue, aufpasse, von wo Unheil drohe und wo Nutzen abzusehen sey, und nach deren Bericht der physiologische Trieb sich entscheide. Diese Vedette sey, wie jeder im activen Dienst Begriffene, in einem Zustande der Spannung und Anstrengung, daher sie es gern sehe, wenn sie, nach verrichteter Wacht, wieder eingezogen werde, wie jede Wache gern wieder vom Posten abzieht. Dies Abziehen sey das Einschlafen, welches daher so süß und angenehm und zu welchem wir so willfährig seyen: hingegen sey das Aufge-

rütteltwerden unwillkommen. Einer sogenannten Seele, die ursprünglich und von Hause aus ein erkennendes Wesen wäre, müßte im Gegentheil beim Erwachen zu Muthe seyn, wie dem Fisch, der wieder in's Wasser kommt. Im Schlafe, wo bloß das vegetative Leben fortgesetzt werde, wirke der physiologische Trieb allein nach seiner ursprünglichen und wesentlichen Natur, ungestört von außen, ohne Abzug seiner Kraft durch die Thätigkeit des Gehirns und Anstrengung des Erkennens, welches die schwerste organische Function, für den Organismus aber bloß Mittel, nicht Zweck sey: daher sey im Schlafe die ganze Kraft der physiologischen Triebe auf Erhaltung, und, wo es nöthig sey, Ausbesserung des Organismus gerichtet; weshalb alle Heilung, alle wohlthätigen Krisen, im Schlafe erfolgen. Der Embryo, welcher gar erst den Leib noch zu bilden habe, schlafe daher fortwährend, und das Neugeborene den größten Theil seiner Zeit. In diesem Sinne erkläre auch Burdach (Physiol. III. 484) ganz richtig den Schlaf für den ursprünglichen Zustand.

Es fragt sich nun, ob uns diese Stellung der physiologischen Thatsachen, welche vielleicht in einzelnen Ausdrücken bemäkelt, im Ganzen aber nicht abgeläugnet werden können, wirklich zu der Ueberzeugung zwinge, daß Bewußtseyn, Wahrnehmen, Erkennen, Denken ein nur Accidentelles, ein nur secundärer Zustand sey, entsprungen aus dem physiologischen Triebe als der Substanz. Es handelt sich hier, wie man sogleich sieht, um eine streng methodische Handhabung der Begriffe von Substanz und Accidens, und zwar dieses schlechterdings nicht im speculativen, sondern im rein empirischen Sinne des Worts.

Die Antwort ist nicht schwer, sobald wir gründlich und entschlossen an der in der Vernunftkritik bewiesenen Wahrheit festhalten, daß Substanz und Accidens Kategorien sind, welche, wenn sie innerhalb der Grenzen der bloßen Erfahrung strenge und gesetzmäßig angewendet werden sollen, bloß und allein nach der Regel des continuirlichen Beharrens in der Zeit gegenüber dem Wechsel wandelbarer Zustände angewendet

werden dürfen. Sind daher innerhalb des gegenwärtigen Erfahrungszustandes die physiologischen Thätigkeiten des Triebslebens in unausgesetzter Dauer, dagegen die intellectuellen Thätigkeiten desselben nur in intermittirendem Wechsel vorhanden, so sind ohne allen Zweifel innerhalb dieser Grenzen oder vom Standpuncte der reinen Erfahrung aus die physiologischen Thätigkeiten unserer Person als substantielle, primäre oder wesentliche, dagegen die intellectuellen Thätigkeiten als accidentelle, secundäre oder unwesentliche Functionen derselben zu bezeichnen. Manche unserer Transscendentalphilosophen scheinen in diesem höchst wichtigen Puncte noch nicht mit sich selbst im Klaren zu seyn, weil sie sich den großen Unterschied, welcher stattfindet zwischen dem Substanzbegriffe der Physik und dem der Speculation, nicht hinreichend verdeutlicht haben. Niemand, der sich diesen verdeutlicht, kann einen Augenblick darüber in Zweifel bleiben, daß der Transscendentalphilosoph, indem er Trieb und Vernunft als Wesen Einer Abstammung setzt, damit zwar im speculativen Sinne die Vernunft als Substanz und den Trieb als Accidens setzt, hingegen im empirischen Sinne oder im Sinne des Physikers die Vernunft als Accidens an der Substanz des Triebes bezeichnet. Wer dieses nicht mag, der kann zwar noch immer Philosoph seyn, indem er sich irgend einer dualistischen Richtung anschließt. Aber er wird, wofern er ein consequenter Denker ist, darüber mit sich in's Klare kommen müssen, daß sein Philosophiren innerhalb der Transscendentalsysteme keinen Platz mehr findet. Denn auch jene Ausflucht, welche man hier wohl hat nehmen hören, daß der Substanzbegriff des Physikers den Philosophen nichts angehe, sondern von der Speculation erst seine nothwendige Correctur zu erfahren habe, ist rein illusorisch. Denn der Substanzbegriff des Physikers ist nicht ein von diesem unvollkommen und schülerhaft zugerichtetes Artefact, sondern er ist das in uns a priori begründete Gesetz aller sinnlichen Erfahrung überhaupt, zusammengefaßt in einen deutlichen Begriff, durch dessen Vernichtung also alle Erfahrung überhaupt mitvernichtet werden würde.

Weil nun aber der physikalische Substanzbegriff die Grundbedingung alles Erfahrens überhaupt ist, so folgt, daß er schlechthin bei keinem Erfahrungsgegenstande außer Augen gesetzt werden darf, und daß er folglich für das Reich der Erfahrung immer die Regel der Beurtheilung bleiben muß, bei welcher man zwar wohl andere Regeln mit zu Hülfe nehmen darf, jedoch immer nur so, daß sie dem obersten und fundamentalen Gesetze keinen Eintrag thun. Fahren wir also in der Anwendung dieser Regel auf das Verhältniß von Intellect und Triebleben fort.

Ist das Leben der unbewußten Triebe in unserer Seele nicht nur für den gegenwärtigen Erfahrungszustand, sondern auch für alle vergangenen und zukünftigen der permanente Zustand, an welchem sich eine bewußte Activität oder ein Wachen nur immer von Zeit zu Zeit nebenher entzündet, um zuletzt immer wieder in den unbewußten Zustand, welchem zudem der größte Theil der Seele fortwährend anheim gegeben ist, zurückzukehren, so ist die Vernunft in uns ein bloßes Accidens am unbewußten Willen.

Stehen hingegen dem gegenwärtigen Zustande, wo unser Wesen sich tief in das Leben der unbewußten Triebe versenkt zeigt und nur intermittirend, gleichsam am Rande, sich in's Wachen begiebt, entgegengesetzte Zustände gegenüber, wo umgekehrt unser Wesen in die Activität des bewußten Trieblebens emporgehoben wird, und nur auf accidentelle oder secundäre Art ein unbewußtes Triebleben in sich entwickelt, so tritt zwischen Trieb und Vernunft ein gleichschwebender Zustand ein, sobald wir das Ganze in's Auge fassen. Weder der blinde Wille, noch auch die Vernunft erscheinen nun als unser Wesen oder Substanz, sondern beide in gleicher Schwebe als entgegengesetzte Lebenszustände, in denen unser Wesen erscheinen kann, wobei es immer in dem Maße, in welchem es dem einen anheimfällt, dem andern entrückt wird.

Es folgt hieraus, daß die Unsterblichkeitsidee das einzige Werkzeug ist, um die speculativen Begriffe von Vernunft und Naturtrieb in Beziehung auf die Seele in eine solche Lage zu

rücken, daß daraus nicht ein Widerspruch gegen alle Erfahrung überhaupt entspringe.

Es folgt ferner hieraus, daß jede Darstellung der Transscendentalphilosophie, welche die Unsterblichkeitsidee vernachlässigt oder in den Schatten stellt, dadurch den Keim eines verdeckten Widerspruchs in sich pflanzt, welcher früher oder später aufwachsen und verderbliche Folgen haben wird. Die Methode der Speculation kann dabei in ihrer ganzen Reinheit bestehen. Denn der Widerspruch betrifft nicht sie selbst, sondern ihre Anwendbarkeit auf die Welt der Erfahrung. Die fest gegründetsten speculativen Zusammenhänge verlieren sofort allen Glauben, sobald ein offenkundiger Verstoß gegen die Gesetze der Erfahrung bei ihnen nachweisbar ist.

Begehrt daher die Transscendentalphilosophie ein haltbares und dauerndes Verhältniß einzugehen mit den empirischen Wissenschaften, begehrt sie dem Empiriker die Wege, welche zur speculativen Denkart empor führen, möglichst zu erleichtern, so lege sie die Unsterblichkeitsidee als Brücke zwischen das Gebiet der Speculation und der sinnlichen Erfahrung. Sobald sie dieses thut, ist dem Naturforscher ein leichter Uebergang aus dem einen Gebiete in's andere vermittelt. So oft sie dieses unterläßt, ruft sie den Naturforscher als Zeugen gegen sich.

In diesem Puncte ist daher Schopenhauer für die Transscendentalphilosophen als Warner aufgetreten. Sie werden wohlthun, auf seine Stimme zu hören. Denn der Naturforscher wird sich nie dazu verstehen, eine Thätigkeit oder Thathandlung für substantiell zu erkennen, welche in der Reihe der Erscheinungen nicht unabläßig und unerschütterlich beharrt, sondern wechselt, indem sie aus dem Seyn in's Nichtseyn und aus dem Nichtseyn wieder in's Seyn übergeht. Ihm gilt die Formel des absoluten Beharrens nothwendig und mit Recht für die einzige Bedingung, unter welcher der Begriff der Substantialität in der Erfahrung anwendbar wird, und er wird daher für eine Qualität, welche auf substantielle Weise gedacht werden soll, zu ihrer wandelbaren Form in dem gegenwärtigen Erfahrungskreise

immer noch einen unwandelbaren Bestand derselben in einem höheren Erfahrungskreise hinzuverlangen.

Der speculative Denkweg gebraucht freilich die Kategorie der Substantialität in einem ganz anderen Sinne, als in welchem sie in der Erfahrung gilt, nämlich im Sinne des speculativen Grundes. Das Denken ist in sofern der Grund von allen Dingen, als sich nach speculativer Methode alle Existenzformen, Raum und Zeit an der Spitze, aus den höchsten Grundsätzen des Denkens ableiten lassen, und weil die Folge nicht ohne den Grund seyn kann, der Grund aber der Folge vorangeht, so kann in diesem Zusammenhange der Trieb nicht seyn ohne den Intellect, der Intellect aber muß dem Triebe voran gehen in der Existenz. In der Erfahrung besteht umgekehrt der Trieb recht wohl ohne den Intellect; in der Erfahrung geht nicht der Intellect dem Triebe, sondern der Trieb dem Intellect voran. Schopenhauer gebraucht dieses als eine Instanz gegen die Wahrheit der Begriffe, mit denen die Transscendentalphilosophie fungirt, und er würde Recht haben, wenn wir das Recht hätten, den Kreis aller möglichen Erfahrung überhaupt auf die geringe Kleinigkeit, welche uns im gegenwärtigen Augenblicke zu Gebote steht, zu beschränken.

Stellen wir uns umgekehrt nach den Begriffen einer aufgeklärten Psychologie die Seele als ein substantielles Wesen vor, welches die Fähigkeit hat, eben so wohl im bewußten, als im unbewußten Zustande zu erscheinen, und nach gewissen Lebensgesetzen jetzt mehr die eine, hernach mehr die andere Seite dieser Fähigkeit hervorkehrt, so lösen sich alle Widersprüche von selbst. Denn nun tritt dem gegenwärtigen Zustande, in welchem der Trieb substantiell, der Intellect accidentell gesetzt ist, ein zukünftiger entgegen, in welchem der Trieb accidentell und der Intellect substantiell gesetzt ist, in welchem folglich die Zeichen genau so stehen, wie es die Transscendentalphilosophie aus anderen Gründen postulirt. Die Substanz der Seele aber als ein Wesen, welches beider Zustände fähig ist, bildet auf diese Art das Mittelglied zwischen einer Welt, in welcher die erfahrungsmäßige

Stellung der Begriffe mit der speculativen Stellung derselben übereinstimmt, und einer Welt, in welcher das Gegentheil der Fall ist. Jene darf die metaphysische, diese die physikalische Welt heißen. Das Mittelglied zwischen beiden bildet die Seele als unsterbliches Wesen.

Gelangt der Naturforscher auf dem Wege empirischer Psychologie zu der Einsicht, daß dem gegenwärtigen Seelenzustande gegenüber ein entgegengesetzter in uns nicht nur möglich, sondern vollkommen angelegt und in Vorbereitung begriffen ist, ein Zustand, in welchem der Intellect auf substantielle, der blinde Trieb auf accidentelle Art bestehen soll: so wird ihm damit ein Uebergangspunct eröffnet, auf welchem sich der Calcül der speculativen Methode an den Calcül der empirischen Wissenschaft auf continuirliche Art anschließt. Denn auf diesem Puncte treten auf völlig naturgesetzliche Weise die Grundbegriffe der Vernunft und des Triebes in dieselbe Ordnung, in welcher sie vermöge der speculativen Methode angetroffen werden. Und der speculative Calcül kann von Niemandem mehr für ein bloßes Luftgebäude aus abstracten Begriffen angesehen werden, sobald in der Erfahrung selbst ein möglicher Boden aufgewiesen wird, auf welchem die speculative Stellung der Grundbegriffe mit der Stellung der Grundbegriffe in der Erfahrung übereinstimmt.

Bei Untersuchungen, welche von vorn herein den Stempel der Kühnheit an der Stirne tragen, von welcher Art alle Speculation ist, ist eine zögernde Herabneigung gegen das Reich einer niederen Erfahrung, ein bescheidenes Zudecken der enormen Postulate, welche im speculativen Gedanken liegen, vor den Augen der Welt, die sie vielleicht ungern ertrüge, immer nur von verderblichen Folgen gewesen. Es erzeugen sich dadurch schwer entwirrbare und labyrinthische Verkehrtheiten, während der reine, schroffe und weder nach rechts noch nach links schielende Begriff ächter Wissenschaftslehre darauf rechnen kann, von der eben so reinen und ihrerseits von aller speculativen Rücksicht freien Erfahrung immer neue Stützen und Hülfen zu bekommen, so gewiß er das völlig rücksichtslose und um alle Empirie völlig unbekümmerte Apriori der Wahrheit ist.

Recenſionen.

Der Materialismus als Köhlerglaube. Ein offenes Sendſchreiben als Herausforderung zum wiſſenſchaftlichen Kampfe an die Vertreter des neuen Materialismus in Deutſchland: Cotta, Burmeiſter, Virchov, Vogt, Moleſchott, Roßmäßler, Müller, Ule, Czolbe, Büchner u. A. Von Dr. Fr. Michelis. Münſter, Theißing'ſche Buchhandl. 1856.

Seitdem Rudolph Wagner durch ſeinen veröffentlichten Vortrag in der erſten Sitzung der 31. Verſammlung deutſcher Naturforſcher und Aerzte zu Göttingen am 18. Sept. 1854 über Menſchenſchöpfung und Seelenſubſtanz und die Fortſetzung dieſer Betrachtungen in der kleinen Schrift: Ueber Wiſſen und Glauben, das Signal zum öffentlichen Kampfe gegen den Materialismus gegeben hat, ſind nicht wenige gediegene Schriften erſchienen, durch welche der Materialismus als Theorie bereits ſo ſiegreich widerlegt worden iſt, daß jedes weitere Wort gegen ihn überflüſſig wäre, wenn er nicht vielmehr in einem falſchen Glauben ſeinen letzten Grund hätte, der durch bloße theoretiſche Widerlegung nicht ausgerottet werden kann. Geſtehen ja doch die Hauptvertreter des modernen Materialismus zu, und wenn man alle jenen nachtretende Materialiſten einzeln ernſtlich durchfragen könnte, ſo würde nicht ein Einziger es leugnen, daß es ihnen nicht möglich iſt, das Selbſtbewußtſeyn des Menſchen aus der organiſchen Thätigkeit des Leibes, näher des Gehirns, zu erklären. Man ſollte nun freilich glauben, daß Niemand ſo thöricht ſeyn könnte, den Materialismus als gewiſſe Wahrheit zu behaupten, wenn er ſich ſelbſt geſtehen muß, daß es ihm an allen wiſſenſchaftlichen Mitteln fehlt, das Selbſtbewußtſeyn, den Geiſt, aus der Materie zu erklären. Gleichwohl ſehen wir dieſe Thorheit mit ausgebreiteten Armen umherſtolziren, und es fehlt ſogar nicht an Begeiſterten und Enthuſiaſten des Materialismus, welche ihn mit einer der Unſchuld ähnlichen Naivetät und mit einer Wärme, die einer beſſeren Sache würdig wäre, wie ein h. Evangelium verkündigen. O, menſchliche Natur, welcher unausſprechlichen Erhebung, welcher bewunderungswürdigen Vertiefung und welches unermeßlichen

Reichthums mußt du fähig seyn, da du fähig bist, zu solcher grenzenlosen Thorheit, wahnvollen Selbstentäußerung und geistigen Armuth hinabzusinken! Nur wer einer Himmelfahrt fähig ist, ist einer Höllenfahrt fähig und nur wer der Erkenntnißtiefen der göttlichen Wahrheit fähig ist, kann auf den gigantischen Abweg gerathen, sich selbst als die pure Kraftwirkung der Materie zu betrachten! Eine solche Theorie kann nur auftreten, wo sich das Bewußtseyn seines wahren Wesens im Menschen bereits bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt hat, und setzt daher Vorgänge in der Geschichte der Menschheit voraus, die gewaltig und tiefgreifend gewesen seyn müssen. Indeß wer gehört werden will von denen, die Materialisten sind oder doch zum Materialismus neigen, muß Einsichten dieser Art zunächst bei Seite setzen, da sie ihnen weitaus zu hoch sind und ihrem sinnlichen Sinne nur wie Mährlein und exstatische Phantasien erscheinen können. Man muß sich vielmehr mit ihnen auf denselben Boden stellen, von dem sie ausgehen zu müssen versichern, und muß ihnen aus ihren eigenen Voraussetzungen zeigen, daß sie sich von ihnen aus nothwendig und unausweichlich in Widersprüche verwickeln und sich so selbst widerlegen.

Einen Versuch dieser Art hat Michelis in der vorliegenden Schrift unternommen. Ja er geht noch einen Schritt weiter, als ein solcher Versuch seiner Natur nach an sich selbst erfordern würde. Er glaubt dem gegenwärtig von Vielen verfochtenen Materialismus ein großes Gewicht beilegen zu dürfen und sagt von ihm, er sey, wenn auch nicht geradezu die wichtigste, so doch sicher *eine* der wichtigsten und beachtenswerthesten Erscheinungen der Gegenwart. Daß diese Erscheinung höchst beachtenswerth sey, wird kein besonnener Denker in Abrede stellen. Ob aber darum oder aus anderen Gründen dem Materialismus selbst ein großes Gewicht beizulegen sey, ist eine andere Frage, welche der Verfasser selber später in ganz entgegengesetztem Sinne beantwortet. Schlimm aber ist es, daß der Verfasser auf den ersten Blättern seiner Schrift ein Zugeständniß macht, mit welchem seine späteren Behauptungen und Be-

weiſe im auffälligſten Widerſpruche ſtehen. Er giebt nämlich ohne Weiteres zu, daß das unumwundene Hervortreten des ſyſtematiſchen Materialismus in Deutſchland die Conſequenz und das endliche, nothwendige Reſultat der durchgeführten exacten Naturforſchung ſey, ohne zu bedenken, daß, wenn dem alſo wäre, der Materialismus offenbar im Rechte ſeyn müßte, und ohne zu bedenken, daß er ſelbſt ſpäter das reine Gegentheil dieſer Behauptung geltend macht. Exacte Naturforſchung iſt doch hoffentlich nichts anderes, als ſtrenge Erfahrungswiſſenſchaft im Gebiete der Natur, eine Wiſſenſchaft unverfälſchter Thatſachen, welche unabhängig von allen aprioriſchen Vorausſetzungen nach den Geſetzen der empiriſchen Forſchung gewonnen worden iſt. Wäre nun der Materialismus die Conſequenz der exacten Naturforſchung, ſo wäre er ſo unwiderleglich, als jene exacte Naturforſchung ſelber, wenn anders der Logik nicht geringeres Recht als der Erfahrung einzuräumen iſt. Da nun der Verfaſſer ſelber ſpäter in ſeiner Schrift evident darthut, daß die unverfälſchten Thatſachen der Naturwiſſenſchaft (wie der Pſychologie) nicht den mindeſten Grund an die Hand geben, worauf ſich der Materialismus ſtützen könnte, ſo muß er entweder unter exacter Naturforſchung etwas verſtanden haben, was nicht darunter zu verſtehen iſt, oder der Wunſch, ſich von Seiten der Materialiſten Anhörung ſeiner Gründe zu verſchaffen, hat ihn unvermerkt zu einem zu weit gehenden Zugeſtändniß verleitet. Schwer wenigſtens wird es, die Worte des Verfaſſers durch die Annahme umzudeuten, daß er bloß habe ſagen wollen, die exacte Naturforſchung habe factiſch zur Folgerung der Wahrheit des Materialismus geführt. Wäre dies der Sinn ſeiner Worte, ſo hätte ſich der Verfaſſer wenigſtens ſehr unklar und mehrdeutig ausgedrückt. Dieſelbe Unklarheit kehrt in geſteigertem Maße nach wenigen Blättern wieder in der Behauptung, die beſondere Bedeutung des neuern deutſchen Materialismus liege begründet in der bewunderungswürdigen Gründlichkeit der thatſächlichen Forſchung, welche ihm wenigſtens als ſcheinbare Grundlage diene. Sollte man da nicht glauben, der Verfaſſer hege doch im Grunde die

Vorstellung, der Materialismus habe um so leichteres Spiel, je gründlicher und genauer die thatsächliche Forschung sey? Oder hat es einen vernünftigen Sinn, dem neueren deutschen Materialismus darum eine besondere Bedeutung zuzuschreiben, weil er die Ergebnisse gründlicher Forschungen zur *scheinbaren Grundlage* seiner vernunftlosen Folgerungen macht? Sind jene Forschungen wirklich so bewunderungswürdig gründlich, wie der Verfasser behauptet, so kommt *ihnen* eine hohe Bedeutung zu, nicht aber den daraus gezogenenen unsinnigen Folgerungen des Materialismus. Dieser kann höchstens eine Scheinbedeutung aus ihnen ziehen, bei solchen, die sich von seinen falschen Folgerungen blenden lassen, niemals aber eine wirkliche.

Anstatt sofort nach seiner erklärten Absicht sich auf den Boden einer Grundthatsache zu stellen, welche auch der Materialist anerkennen muß, und von welchem aus allererst die Widerlegung des Materialismus möglich wäre, ergeht sich der Verfasser zuvor in Versicherungen und Erörterungen, welche, wären sie auch an sich ganz richtig, vollkommen übel dem Materialisten gegenüber angebracht sind, da man ihn erst von der Unwahrheit des Materialismus überzeugt haben müßte, um hoffen zu können, ihm davon irgend etwas glaublich und annehmbar zu machen. Unter diesen Versicherungen und Erörterungen kommt mehr als eine wunderliche Erklärung vor, wie z. B., wenn der Verfasser in demselben Satze, in welchem er an C. Vogt die Absurdität rügt, an die Existenz der Seele glauben zu wollen, sobald man sie den Sinnen vorzeigen werde, diesen unphilosophischen und ungründlichen Kopf das eigentliche Genie des Materialismus nennt. Die Genialität des Materialismus scheint demnach eine ganz eigenthümliche Sorte von Genialität zu seyn, ungefähr das Gegentheil von dem, was sonst verständige Leute Genie zu nennen pflegen. Ebenso wunderlich ist die Behauptung, in der neuern Zeit sey erst die Naturwissenschaft und dann seyen die Naturforscher materialistisch geworden, was wohl einer ernstlichen Widerlegung nicht würdig ist. Gleich unklar wird von dem neueren Materialismus gesprochen, der an Abgründ-

lichkeit ſeiner Materialität alle früheren Formen deſſelben überſteige. Wer wird errathen, was hier unter Abgründlichkeit der Materialität (sic) des Materialismus verſtanden werden ſoll? Iſt damit gemeint, der neuere Materialismus ſey noch materialiſtiſcher als der der Alten, ſo kann dies, inſofern damit geſagt werden will, der neuere habe den Begriff der Kraft noch weiter zurückgedrängt, als der alte, keineswegs zugegeben werden. Wenn der Verfaſſer ferner den franzöſiſchen Materialismus des vorigen Jahrhunderts als ein in der Luft ſchwebendes windiges oder wenn man wolle geiſtreiches Vorſpiel unſeres ächten materialiſtiſchen Materialismus bezeichnen zu dürfen glaubt, ſo wird die innere Unklarheit deſſelben nur noch einleuchtender. Alſo unſer deutſcher Materialismus iſt ächter Materialismus, der franzöſiſche iſt unächter, windiger Materialismus und unſer Materialismus iſt noch obendrein wirklich materialiſtiſch, was vermuthlich der franzöſiſche darum nicht ſo ganz geweſen iſt, weil er viel zu geiſtreich war, um ſo ſolid zu ſeyn, wie der neuere deutſche ächte Materialismus. Difficile est satyram non scribere. Was ſoll man vollends dazu ſagen, wenn uns der Verfaſſer verſichert, das Eigenthümliche in dem jetzt in Deutſchland hervorgetretenen Materialismus liege darin, daß in ihm die negative Abſtraction eines vollendeten Rationanalismus (Feuerbach) mit den Reſultaten der exacten, empiriſchen Naturforſchung zuſammentreffe und in Conjunction trete, und eben durch die in ſolcher Weiſe möglich gewordene möglichſt vollſtändige Iſolirung des bloßen Naturelements im menſchlichen Bewußtſeyn ſey das Denken aufgefordert, ſich ſeinerſeits von dem es befangen haltenden Naturelemente zu löſen, was allerdings nach ſeiner innigſten Ueberzeugung von den bisherigen Gegnern des Materialismus nicht geſchehen ſey und auch nur von dem zum vollen Bewußtſeyn gebrachten kirchlichen Dogma aus geſchehen könne. Ja der Verfaſſer glaubt es ſeinen Gegnern offen geſtehen zu müſſen, daß er eine objective und von allen gehäſſigen und kleinlichen Perſönlichkeiten entfernte Behandlung der Sache in dem bisher geführten Kampfe faſt von allen Seiten gar zu ſehr vermiſſe.

Ueberschauen wir also die Summe der Weisheit dieser tiefsinnigen Erklärungen, so ist der Feuerbachianismus, man denke, die negative Abstraction des vollendeten Rationalismus (aber wie kann eine Lehre Rationalismus seyn, welche die Vernunft zum Spielball der Wirkungen der bewußtlosen Materie macht?) Dieser Rationalismus trifft mit den Resultaten der exacten empirischen Naturforschung zusammen und tritt in Conjunction mit ihr (Heißt das, beide stimmen trefflich mit einander zusammen, so wäre ja der Materialismus gerechtfertigt, heißt es, sie begegnen sich nur so zufällig und werden mit Scheingründen zusammengeschweißt, wie kann alsdann nur irgend ein Gewicht darauf gelegt werden?) Durch diese Conjunction (man denke) wird die möglichst vollständige Isolirung des bloßen Naturelements im menschlichen Bewußtseyn möglich, welche nun wirklich vollzogen werden muß und keineswegs schon von den bisherigen Gegnern des Materialismus vollzogen worden ist, welche fast alle den Kampf nicht ohne gehässige und kleinliche Persönlichkeiten geführt haben. (Einen Beweis für diese Behauptung bringt der Verfasser nicht bei) *). Endlich kann der Materialismus nicht mit philosophischen Gründen, sondern einzig und allein von dem zum vollen Bewußtseyn gebrachten kirchlichen Dogma aus widerlegt werden oder, wie sich der Verfasser ausdrückt, die Lösung des Bewußtseyns von dem Naturelemente vollzogen werden.

Solche Präliminarien können unmöglich allzu günstige Erwartungen von wissenschaftlichen Heldenthaten des Verfassers gegen den Materialismus erwecken. Wenn er sich so geringschätzig über die bisher aufgetretenen Gegner des Materialismus ausspricht, so zeigt er doch nirgend, daß er eine ausreichende Kenntniß der Schriften derselben besitze, ja es liegt die Vermu-

*) Wo findet sich in den bekannten Abhandlungen und Schriften gegen den Materialismus von Fichte, Fischer, Schaller, Tittmann, Fabri, dem Referenten und Andern auch nur Eine gehässige und persönliche Aeußerung? Selbst Reichenbach und Frohschammer haben nichts gesagt, was man, streng genommen, unrecht nennen könnte.

thung sehr nahe, daß er die wichtigsten dieser Schriften entweder nur ganz flüchtig gelesen, oder vielleicht überhaupt nicht einmal gesehen hat. Es wäre aber vor Allem seine Aufgabe gewesen, zu zeigen, was denn diese Gegner gegen den Materialismus ausgerichtet haben und was etwa nicht. Dadurch würde ihm selbst klar geworden seyn, was er noch etwa gegen den Materialismus zu zeigen hatte und was vielleicht schon ohne ihn gegen denselben geleistet war. Jedenfalls durften die bekannten Schriften von Ph. C. Fischer, von Frohschammer, Fabri, Schaller, Klenke und von dem Referenten in seinen Einleitungen zu den verschiedenen Bänden der Werke Baader's ꝛc. auf Berücksichtigung Anspruch machen.

Endlich auf Seite 19 seiner Schrift erklärt der Verfasser, es verstehe sich von selbst, daß er, indem er den Materialisten einen ehrlichen Kampf anbiete, wie recht und billig, zu ihnen in's Kampfgefilde hinabsteige und sich ganz auf den Standpunct stelle, den sie allein als den zu Recht bestehenden anerkennten. Dieser Standpunct ist nun der der auf genauer Beobachtung beruhenden wirklichen Thatsache. Anstatt nun aber diesen Standpunct streng festzuhalten und nichts zuzulassen, was nicht entweder selbst Thatsache ist, oder doch als unbestrittene Folgerung aus einer oder mehreren Thatsachen hervorgeht, räumt der Verfasser ohne alle Untersuchung den Gegnern die Existenz der Atome, wenn auch nur vorläufig und ausdrücklich als Sache der Voraussetzung, der Hypothese, ein, und verlangt nur das Zugeständniß, daß zur Verständigung über den Begriff der Thatsache außer den Atomen ein anderes Moment anzuerkennen sey, möge dieses Andere nun als Kraft oder als Beziehung der Atome oder wie immer bezeichnet werden. Die materiellen Theile seyen unzertrennlich verbunden, gewissermaßen durchwebt und durchwohnt von diesem andern noch unbestimmten Momente, welches sie thatsächlich nirgends als solche starre materielle Theile, sondern als irgendwie in der Bewegung und in der Lebensaction begriffen erscheinen lasse.

Von hier aus erklärt nun der Verfasser, der anerkannte

Kanon und oberste Grundsatz der exacten Naturforschung sey, vor allem die Thatsache der Beobachtung auf das gewissenhafteste zu constatiren. Zwar gehe der wahre Naturforscher auf die Erklärung der Thatsache und der Thatsachen in ihrem Zusammenhange aus, aber er greife nicht zu einer in der Beobachnicht begründeten Erklärung der Thatsache. Die erste Thatsache aber, welche sich dem Forscher darstelle, sey das Bewußtseyn, das bewußte Denken, und als erste sey sie eben die Thatsache aller Thatsachen, die eben als solche das absolute prius, die absolute Bedingung zur Wahrnehmung jeder anderen durch die Beobachtung zu constatirenden Thatsache sey. Alle nicht materialistische Philosophie gehe von der Anerkennung des Bewußtseyns als Thatsache aus; nur der Materialismus gehe nicht von der Thatsache des Bewußtseyns aus, halte sie nicht fest, um sie zu constatiren, in ihr sich zu orientiren, sondern greife sofort zu einer subjectiven, willkürlichen Erklärung dieser Thatsache und beruhige sich mit der Hypothese, das Bewußtseyn sey ein Product des Gehirns, ein Resultat des organischen Processes. Der Materialismus also sey es, der in dem allerwichtigsten und alles entscheidenden Falle dem anerkannten Grundsatze der exacten Naturforschung untreu werde. Die materialistische Erklärung des Selbstbewußtseyns als eines Productes der Materie oder der materiellen Lebensbewegung sey der Natur der Sache nach eine in sich unmögliche. Denn Selbstbewußtseyn sey dem thatsächlichen Begriffe nach ein Seyn, welches eine Dreiheit der Momente in sich habe und zwar als Totalmomente. Jedes materielle Seyn (Atom) bilde seinem Begriffe nach ein Eins mit verschiedenen Qualitäten; um zu sich zu kommen, müßte es mehrmals (mindestens zweimal) gedacht werden. Wie viele materielle Eins zu einem Ganzen combinirt werden möchten, es könne wohl eine reale Wechselwirkung derselben unter einander, aber nie ein zu sich gekommenes Seyn zu Stande kommen. Die Unmöglichkeit der Erklärung des Selbstbewußtseyns erkenne selbst der Materialist um so mehr an, je mehr er Naturforscher sey, um so weniger, je weniger er Naturforscher sey. So gestehe

Virchov, ein anerkannt tüchtiger Naturforſcher, offen und unumwunden, daß die Erklärung des Selbſtbewußtſeyns aus der organiſchen Thätigkeit eine Unmöglichkeit ſey. Auf zweiter Stufe ſtehe Hr. Vogt. Hr. Vogt ſey etwas weniger Naturforſcher als Virchov, weil er ſich etwas mehr ſeinen Phantaſien und Träumen überlaſſe. Vogt geſtehe zwar auch zu, daß die Wiſſenſchaft bis jetzt das Selbſtbewußtſeyn aus der organiſchen Thätigkeit nicht erklären könne, allein er erwarte dieſe Erklärung mit Gewißheit von der Zukunft, wenigſtens ſo weit, daß, was auch noch unerklärt bleiben möge, die Behauptung des Materialismus als erwieſen zu gelten habe. Zuletzt kommen Czolbe und Büchner. An Czolbe ſey die Offenheit zu loben, womit er die Nothwendigkeit einer Erklärung des Selbſtbewußtſeyns für die Begründung des Materialismus anerkenne. Aber damit ſey doch offenbar nichts gethan, daß Czolbe das Selbſtbewußtſeyn für eine zu ihrem Ausgangspuncte zurückkehrende Bewegung erkläre und es ſich in der Weiſe entſtehend denke, daß die in der Empfindung dem Nerv mitgetheilte Bewegung im Gehirne einen Kreislauf mache. Eine ſolche Erklärung ſey eine baare Gedankenloſigkeit, weil, wenn eine ſolche materielle Kreisbewegung ſtattfinde, das bewegte Moment, das zu ſeinem Ausgangspuncte zurückkehre, auch nicht um ein Haar etwas Anderes ſey, als in jedem andern Puncte. Klüger verfahre jedenfalls Büchner. Auch er erkenne wohl die Nothwendigkeit der Erklärung des Selbſtbewußtſeyns aus den materiellen Functionen für die Begründung des Materialismus, und die bloßen naturforſchenden Materialiſten genügten ihm nicht. Aber ſtatt eine ſolche Erklärung zu verſuchen, gehe er ſo über die Sache hinweg, als ob ſie ſich ganz von ſelbſt verſtünde. Gedanken und Seele, Geiſt, Bewußtſeyn als ganz identiſch behandelnd faſſe er ſeine Hauptgedanken in die zwei Sätze zuſammen: daß Geiſt und Gehirn ſich wechſelſeitig auf's Nothwendigſte bedingen und daß beide in einem untrennbaren cauſalen Verhältniſſe zu einander ſtehen. Allein offenbar ſeyen hier zwei weſentlich verſchiedene Begriffe ſo zuſammengefaßt als wären ſie nur ein und daſſelbe. Es ſey

keineswegs einerlei zu sagen, daß Geist und Gehirn sich wechselseitig auf's Nothwendigste bedingen, und zu sagen, daß sie in einem untrennbaren causalen Zusammenhange ständen, mit andern Worten, wenn zwei Dinge sich gegenseitig bedingen, so folge nicht, daß das eine die Ursache des andern sey. Der angebliche Beweis Büchner's sey daher erschlichen, und zwar unredlich erschlichen.

Ich hätte jetzt, schließt der Verfasser seinen Angriff gegen den Materialismus am Ende der ersten Hälfte seiner Schrift, meine nächste Aufgabe gelöset; ich habe klar und bündig nachgewiesen, daß rein von dem von der Naturwissenschaft anerkannten Standpunct aus der Materialismus sich selbst das Urtheil spricht. — Ich setze die Schlußreihe noch einmal her. Der heutige Materialismus macht sich geltend als das nothwendige Resultat der exacten Naturforschung. Der oberste Grundsatz der exacten Naturforschung ist die Anerkennung der Thatsache der Beobachtung. Alle Naturforschung muß als absolute Bedingung ihrer Existenz anerkennen das Bewußtseyn als Thatsache. Der Materialismus beruht theilweise von ihm selbst anerkannter Maßen auf einer rein willkürlichen und hypothetischen Erklärung des Bewußtseyns. Der Materialismus besteht also im Widerspruche mit dem obersten Grundsatze der exacten Naturwissenschaft, deren Resultat er zu seyn vorgiebt; er besteht nur durch Huldigung des Grundsatzes der willkürlichen Hypothese. Und in soweit diese aus Trägheit des Denkens hervorgehende Selbstberuhigung bei der willkürlichen Hypothese als Köhlerglaube bezeichnet wird, offenbart sich der Materialismus hierdurch als Köhlerglaube. Insofern endlich diese Selbstberuhigung hier stattfindet in Betreff der Thatsache, die für die Naturforschung wie für alle menschliche Thätigkeit die Thatsache aller Thatsachen ist, ohne die keine andere Thatsache der Beobachtung als solche constatirt werden kann, offenbart sich der Materialismus als der Köhlerglaube im eminenten Sinne.

„Versuchen Sie es, meine Herren, diese Kette zu durchbrechen; versuchen Sie es, ein Glied darin auszuhaken; und wenn

Sie es nicht können, ſo gewinnen Sie es einmal über ſich, ein ehrliches Geſtändniß für die Wahrheit abzulegen; ſonſt möchte nicht allein Ihre wiſſenſchaftliche, ſondern auch Ihre moraliſche Reputation Schiffbruch leiden. Denn die Logik, meine Herren, wenn ſie einmal gepackt hat, frißt um ſich, wie eine Thatſache."

Man ſieht, es fehlt unſerm Verfaſſer an Zuverſicht nicht, wenn es nur nicht da und dort an der Strenge ſeiner Beweiſe fehlte. Dieſe wollen uns nicht durchgängig ſo bündig erſcheinen, als ſie ihm erſchienen ſind. Vorerſt finden wir, daß man das Charakteriſtiſche des neuern deutſchen Materialismus nicht ſonderlich erfaßt haben muß, wenn man es, wie der Verfaſſer, für nöthig hält, demſelben gegenüber erſt noch zu erweiſen, daß man ohne Anerkenntniß des Kraftbegriffes in der Wiſſenſchaft nicht von der Stelle kommen könne. Der von dem Verfaſſer desfalls verſuchte Beweis iſt ein völlig müßiger, da der Materialismus den Kraftbegriff überhaupt nicht beſtreitet. Andererſeits iſt es wiſſenſchaftlich unſtatthaft, die Atome ohne alle ernſthafte Unterſuchung kurzweg einzuräumen. Die Exiſtenz von Atomen iſt keine durch die Sinne unmittelbar erkennbare Thatſache, ſondern eine Hypotheſe, deren Berechtigung vorerſt wenigſtens nicht erwieſen iſt. Wenn aber auf dieſe Weiſe bei dem Verfaſſer von vornherein Thatſächliches mit Hypothetiſchem vermiſcht erſcheint, wie kann da eine ſtreng wiſſenſchaftliche Erörterung und ein befriedigendes Ergebniß derſelben erwartet werden? Könnte nicht der ganze Gang der Unterſuchung durch die hypothetiſche Annahme der Atome, die der Verfaſſer vorläufig als die ſtrengſte Faſſung des Begriffes der Materie hinnehmen zu wollen erklärt, von vornherein auf eine falſche Fährte geführt worden ſeyn? Um das wahre Weſen und Verhalten von Stoff und Kraft zu erforſchen, kann es doch unmöglich gleichgültig ſeyn, ob man Atome annimmt oder nicht. Es leuchtet vielmehr im voraus ein, daß die Atomiſtik und die Nicht- oder Antiatomiſtik in Betreff der Lehre von Stoff und Kraft toto coelo verſchieden denken werden. Folglich erfordert es die

strengste Untersuchung, ob die Atomistik auch nur als Hypothese zulässig ist oder nicht.

Um nichts weniger befriedigend erscheint die Art, wie sich der Verfasser dem Materialismus gegenüber auf die Thatsache des Bewußtseyns bezieht. Demselben gilt offenbar die bloße Thatsache des Bewußtseyns schon als Beweis seines übersinnlichen Ursprungs. Allein auf diese Weise ist auf dem Standpuncte des Materialisten unverkennbar in die Thatsache ohne alle Untersuchung schon eine gewisse Erklärung als die allein mögliche und berechtigte hineingelegt. Der Materialismus bestreitet nicht die Thatsache des Bewußtseyns, sondern nur die übersinnliche Erklärungsart desselben. Es hindert ihn nichts vom Selbstbewußtseyn auszugehen, nur bittet er sich aus, das Selbstbewußtseyn zunächst als bloße Thatsache, als bloßes Phänomen, zu betrachten, und nicht ohne weiteres durch eine petitio principii, wie er meint, eine übersinnliche Erklärung einzuschwärzen. Sollte eine übersinnliche Erklärung möglich oder nothwendig seyn, so verlangt er hierfür den strengen Beweis. Wer sich also, wie der Verfasser, auf den Standpunct des Materialismus einlassen will, um ihn von seinem eigenen Boden aus zu widerlegen, der muß mit ihm das Selbstbewußtseyn zunächst als Erscheinung fassen und erst von ihm aus nach Erklärungsgründen desselben forschen. Wäre der Verfasser in den Schriften der Materialisten bewanderter, als er sich zeigt, so würde er Aeußerungen genug angetroffen haben, die ihn beim ersten Anblick überzeugt haben würden, daß er einen ganz andern Weg einschlagen müsse, um hoffen zu können, daß ihm eine wissenschaftliche Widerlegung des Materialismus gelingen werde. So z. B. sagt Bernhard Cotta: „Logische Formen können zuweilen recht unlogisch seyn, wie das als unendlich tief bewunderte Cogito ergo sum des Cartesius, „„Ich denke, also bin ich"", genau genommen sehr trivial ist. Wenn es heißt: „Ich denke", so wird das Ich, welches bewiesen werden soll, bereits vorausgesetzt. Dergleichen Zirkelschlüsse spielen in dieser geisti-

gen Taſchenſpielerei eine Hauptrolle, man producirt als gefunden, was man ſchon lange vorher beſaß" *).

In der That genügt das Cogito ergo sum weder dem Materialismus gegenüber, noch auch an und für ſich, wie Referent anderwärts gezeigt hat, und der Standpunct des Verfaſſers iſt doch nur eine Reproduction des Carteſianismus. Es mag wohl ſeyn, daß es dem Verfaſſer gelingen könnte, aus einer ſorgfältigen Darlegung der Erſcheinung des Selbſtbewußtſeyns zu zeigen, daß eine bloß ſinnliche Erklärung deſſelben unmöglich ſey und daß die Forſchung mit Nothwendigkeit zur Anerkennung des überſinnlichen Weſens des Geiſtes hingeführt werde. Aber bis jetzt hat er dieſes nicht geleiſtet, ſondern iſt den Materialiſten gegenüber in den Fehler gefallen, was er erſt beweiſen ſollte als ſich von ſelbſt verſtehend vorausgeſetzt zu haben.

Dagegen iſt der Verfaſſer im Rechte, wenn er behauptet, daß der Materialismus nur eine willkürliche Vorausſetzung mache, indem er das Bewußtſeyn für ein Product des Gehirns, ein Reſultat des organiſchen Proceſſes, erklären zu dürfen glaubt. Er iſt im Rechte, wenn er dieſe Annahme, ſofern ſie als vermeintliche Conſequenz der Thatſachen der Erfahrung und ſomit als poſitive Behauptung auftritt, für eine Verleugnung des Grundſatzes der exacten Naturforſchung erklärt. Ja man muß dem Verfaſſer auch in der Behauptung beiſtimmen, daß die materialiſtiſche Erklärung des Selbſtbewußtſeyns als eines Productes der Materie oder der materiellen Lebensbewegung der Natur der Sache nach eine in ſich unmögliche ſey. Aber der von dem Verfaſſer verſuchte Beweis für dieſe Unmöglichkeit, der ſich auf die nothwendige Unterſcheidung dreier Momente im Selbſtbewußtſeyn gründet, iſt weder dem Materialismus gegenüber, noch an ſich befriedigend. Denn nicht darauf kommt es an, wie viele Momente im Bewußtſeyn zu unterſcheiden ſind,

*) Briefe über Alexander v. Humboldt's Kosmos. Von B. Cotta. 2. Ausgabe, III, 17 — 18.

sondern darauf, ob das Bewußtseyn des Menschen in einer übersinnlichen Substanz gründet.

Verworren und widersprechend müssen wir es finden, wenn der Verfasser einerseits geltend macht, die erwähnte Hypothese von dem Ursprung des Geistes aus der organischen Function des Leibes, näher des Gehirns, geschehe dem Materialismus nicht zufällig, sondern sey in seinem Wesen begründet, und wenn er doch andererseits von materialistischen Naturforschern spricht, welche, je mehr Naturforscher, desto entschiedener und ehrlicher das Bekenntniß der Unmöglichkeit einer materialistisch-naturwissenschaftlichen Erklärung der Thatsache des Selbstbewußtseyns abgelegt hätten. Hier haben wir noch zu erinnern, daß der Materialismus nicht dabei stehen bleibt, den Ursprung des Geistes aus der organischen Function des Leibes, näher des Gehirns, als Hypothese hinzustellen, sondern er behauptet diesen Ursprung als den wirklichen Hergang der Sache, ja als den allein möglichen und denkbaren, selbst wenn er sich bescheidet, die speciellere Gliederung der Functionen in dem Gehirne noch nicht zu kennen. In der That ist diese Behauptung ganz consequent von dem Satz aus, daß mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung auch die Grenze des sicheren Denkens gegeben sey. Giebt es keine andere als Erfahrungserkenntniß und ist alle Erfahrungserkenntniß sinnlicher Art, so giebt es wie kein übersinnliches Object, das wissenschaftlich erkannt wäre, auch kein übersinnliches Subject, das wissenschaftlich erkannt wäre, und also kein übersinnliches Bewußtseyn, keinen Geist, und das thatsächlich vorhandene Bewußtseyn kann alsdann nur sinnlicher Art und aus Sinnlichem entsprungen seyn. Wenn daher Virchow mit der angeführten Behauptung eine rein sensualistische Erkenntnißtheorie aufstellt, so bekennt er sich zu Prämissen, welche keine andere Consequenz als den dogmatischen Materialismus zulassen, und C. Vogt wird nicht wenig erstaunt gewesen seyn, von Virchow die Behauptung bestritten zu sehen, daß sich derselbe in dem fraglichen Puncte in vollständiger Uebereinstimmung mit seinen (Vogt's) Ansichten befinde. Virchow hatte

allerdings ſchon früher wiederholt erklärt, daß es im naturwiſſenſchaftlichen Sinne für unmöglich zu erachten ſey, die allerdings unleugbare Thatſache des Bewußtſeyns zu erklären *). Allein in dieſer Behauptung unterſcheidet er ſich in nichts von Vogt, der, wenn er behauptet, daß es eines Tages möglich ſeyn werde, mit Beſtimmtheit diejenigen Ganglienzellen nachzuweiſen, durch deren Reizung nicht das Bewußtſeyn im Allgemeinen, ſondern das Bewußtſeyn dieſer oder jener ſpeciellen Empfindung erzeugt werde **), doch zugleich willig einräumt, daß man die letzte Abſtraction der allgemeinen Erſcheinungen und insbeſondere der Hirnerſcheinungen, das Bewußtſeyn, niemals zu erklären vermöge und unſer höheres (ſoll heißen ſicheres) ***) Denken werde uns niemals über die Thatſache hinausbringen können, daß es eben einmal ſo ſey, daß nemlich die Reizung der Muskelſubſtanz Zuſammenziehung, die Reizung der Ganglienzellen Bewußtſeyn erzeuge. Um es recht einleuchtend hervorzuheben, wie Virchow ſeinen Standpunct im Grunde vollkommen theile, citirt er in einer Anmerkung aus des Letzteren Aufſatz: Empirie und Transſcendenz, die charakteriſtiſche Stelle: „Auch wer ſich nur dilettantiſch mit der Phyſiologie beſchäftigt, muß ja wiſſen, daß kein Theil des Körpers etwas leiſten kann, als wozu ſeine Natur,

*) Empirie und Transſcendenz im Archiv für pathol. Anat. und Phyſiol. VII, 27.

**) Köhlerglaube und Wiſſenſchaft. 4. Auflage S. 108.

***) Virchow hatte in dem Aufſatz: Empirie und Transſcendenz (Archiv S. 13) geſagt: — „man dürfe ſich nicht verhehlen, daß mit der Grenze der ſinnlichen Erfahrung auch die Grenze des ſicheren Denkens gegeben iſt.“ Vogt verwandelt ſinnloſer Weiſe dieſes ſichere Denken Virchow's in höheres Denken, und dieſer ſinnloſe Fehler zieht ſich durch alle vier Auflagen der Vogt'ſchen Schrift: Köhlerglaube und Wiſſenſchaft, hindurch. Unſer Verfaſſer hat davon keine Ahnung und ſchreibt getroſt die Vogt'ſche Sinnloſigkeit ab, als ſtamme ſie authentiſch von Virchow ſelber her, merkt auch gar nicht, daß ein höheres Denken für den Senſualismus gar keinen Sinn hat. — Frohſchammer ſchreibt in ſeiner Streitſchrift: Menſchenſeele und Phyſiologie, ebenfalls getroſt wiederholt: höheres Denken, wo doch Virchow von ſicherem Denken geſprochen hatte. Auch er ging alſo nicht auf die Quelle zurück.

seine innere oder äußere Beschaffenheit ihn ein für allemal befähigen, und daß er qualitativ immer dasselbe leistet, gleichviel, von wo er die Anregung dazu erfährt. Auch die Seele kann daher nur die möglichen Leistungen der einzelnen Theile des Körpers anregen und hervorrufen, und da ihr ..... zunächst nur eine Einwirkung auf das Gehirn zusteht (möglich ist), so werden alle Leistungen, die durch Seelenvorgänge angeregt werden, durch Gehirntheile vermittelt werden müssen. Gewiß gewährt daher die Annahme einer besonderen, activen Seelensubstanz..... keine Möglichkeit, einfachere Deutungen der psychischen Erscheinungen zu gewinnen, sondern im Gegentheil, sie complicirt das Verhältniß .... noch mehr." Trotz dieser Aeußerung erklärt nun Virchow im ersten Bande seiner gesammelten Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medicin (S. 16), daß die rein materialistische Auffassung des Bewußtseyns als einer einfachen Hirnfunction willkürlich und die allerdings transscendente Annahme einer besonderen Seele als möglicherweise berechtigt zu erklären sey. Die Gegenbemerkungen Vogt's hätten ihn nicht überzeugt, daß dieser Standpunct irrthümlich sey oder der Folgerichtigkeit entbehre. Naturwissenschaftlich seyen Vogt's Einwendungen gegen seine tolerante Auffassung des Glaubens nicht begründet. Er könne Vogt's Schlußfolgerungen über die Natur des Bewußtseyns nicht beitreten, weil er sie nach ihrer Begründung und nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft für transscendental halte und weil er den Dogmatismus innerhalb der Grenzen der Naturforschung nirgends anerkennen möge. Es gebe einen materialistischen Dogmatismus so gut, wie einen kirchlichen und einen idealistischen, und er gestehe gern zu, daß der eine wie der andere reale Objecte haben könne. Allein sicherlich sey der materialistische der gefährlichere, weil er seine dogmatische Natur verleugne und in dem Kleide der Wissenschaft auftrete, weil er sich als empirisch darstelle, wo er nur speculativ sey, und weil er die Grenzen der Naturforschung an Orten aufrichten wolle, wo die letztere offenbar noch nicht competent sey.

Allein Vogt könnte darauf erwidern, daß wer, wie Virchow, jede über das Sinnliche hinausgehende Erkenntniß für unmöglich erklärt, ſich ſelbſt in den Umkreis des Materialismus eingeſchloſſen und feſtgebannt hat, daß eine ſenſualiſtiſche und alſo materialiſtiſche Erkenntnißtheorie eine materialiſtiſche Ontologie zur Conſequenz hat, daß wenn die Annahme einer beſonderen Seele transſcendent iſt, ſie wiſſenſchaftlich unmöglich iſt und folglich nicht als möglicherweiſe für die Wiſſenſchaft berechtigt erklärt werden kann. Angenommen, daß vom Standpuncte einer ſenſualiſtiſchen und folglich materialiſtiſchen Erkenntnißtheorie die Zulaſſung eines Glaubens, der reale Objecte haben könnte, einen Sinn hätte, ſo hätte es doch jedenfalls keinen Sinn, einen Glauben als berechtigt einzuräumen, der den klaren Ergebniſſen der Wiſſenſchaft widerſprechen würde. Man kann nicht, könnte Vogt weiter ſagen, wiſſen, daß nur ſinnliche Erkenntniß möglich iſt und doch zugleich glauben (wiſſen ohnehin nicht), daß das Erkennende in allem Erkennen möglicher Weiſe ein überſinnliches Weſen iſt. Denn möchte man auch allenfalls etwas glauben können, was außerhalb alles möglichen Wiſſens liegt, ſo kann man doch ſicher nichts glauben, was unſerm gewiſſen Wiſſen widerſpricht. Wir wiſſen nun aber, daß es außer dem Gehirne und deſſen Functionen kein Bewußtſeyn gibt, und Virchow weiß es ſo gut wie wir, folglich kann er auch den dieſem Wiſſen widerſprechenden Glauben an die mögliche Berechtigung der Annahme einer beſonderen Seele nicht hegen, und wenn er dennoch Andern dieſen Glauben als möglicherweiſe berechtigt einräumt, ſo liegt in dieſer Toleranz eine Verleugnung ſeines beſſeren Wiſſens. Virchow kann auch, könnte Vogt noch immer fortfahren, meine Schlußfolgerungen über die Natur des Bewußtſeyns im Ernſte weder nach ihrer Begründung, noch dem gegenwärtigen Stande der Wiſſenſchaft für transſcendental halten. Nicht nach ihrer Begründung, da dieſe augenſcheinlich nicht ſpeculativ, ſondern empiriſch iſt und im Uebrigen nichts enthält, was nicht Virchow ſelbſt da, wo er nicht klügelt, ſondern forſcht und die Ergebniſſe ſeiner Forſchung

darlegt, ausgesprochen und anerkannt hätte; nicht nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, da die gegenwärtige Wissenschaft das Bewußtseyn als Erzeugniß des Gehirns und der Gehirnfunctionen erkannt hat, wenn sie auch den näheren Hergang dieses Processes jetzt noch nicht erkennt und bis auf den letzten Grund wohl nie erkennen wird. Verwunderſam lautet die Erklärung von einem Forscher vom Range Virchow's, daß er das oder jenes (hier die von ihm Dogmatismus getaufte Erkenntniß von der Erzeugung des Bewußtseyns aus den Gehirnfunctionen) nicht anerkennen möge. Als ob es sich in der Wissenschaft um das Mögen und Belieben irgend handeln könnte und als ob es nicht Verrath an der Wissenschaft wäre, in ihrem Gebiete Mögen und Belieben geltend zu machen! Seltsam nimmt sich der Vorwurf aus, die materialistische Theorie sey Dogmatismus, da doch mit diesem Namen mit Grund nur solche Lehren zu bezeichnen sind, welche Principien ungeprüft annehmen und von ihnen aus auf gut Glück fortargumentiren, indeß der Materialismus eben alle ungeprüften Annahmen verwirft und die Erfahrung und allein die Erfahrung sprechen läßt. Es ist ein Mißbrauch des Wortes Dogmatismus, es auch auf das anzuwenden, was festes und bleibendes Ergebniß der Forschung ist. Es kann feste und bleibende Ergebnisse der Forschung geben, und welche als solche mit Recht erkannt werden, die verdienen darum nicht den Vorwurf des Dogmatismus. Wie bald würden die Werke Virchow's vom Schauplatz der Welt abtreten und als nutzlose Maculatur verwendet werden, wenn sie nicht glücklicherweise in diesem Sinne eine gute Portion Dogmatismus in sich enthielten! Nur darf er dessen gewiß seyn, daß seine toleranten Zugeständnisse von Glaubensmöglichkeiten trotz erkannten Wissensunmöglichkeiten, d. h. hier Widersprüchen mit dem Wissen, ihn weder zum Heros der Wissenschaft, noch des Glaubens machen werden. Mit einer Bescheidenheit, welche mit allerlei Aeußerungen Virchow's, z. B. mit der, das einzige Absolute, welches der Mensch zu erkennen vermöge, sey sein eigenes Bewußtseyn, nur der Egoismus, das

dualistische, d. h. das unvollkommene, unwissenschaftliche Bewußtseyn, welches nicht zum Durchbruch gekommen sey, obwohl es „vom Baum der Erkenntniß gegessen", habe das Menschengeschlecht zur Transscendenz treiben können, eigenthümlich zusammenstimmt, versetzt er sich von dem festen Boden der Ergebnisse seiner Forschung, auf welchem ihm wenigstens das unverrückbar festzustehen schien, daß er sich niemals in der Lage befinden werde, den Satz von der Einheit des menschlichen Wesens und seine Consequenzen zu verleugnen" *), auf den Standpunct eines vorgeblichen Nichtwissens bloß darum, wie es scheint, um die Genugthuung haben zu können, mit humaner Toleranz und liebenswürdiger Gefälligkeit den materialistischen Dogmatikern nicht nur, sondern auch den kirchlichen und idealistischen zuzugestehen, daß ihre Vorstellungen reale Objecte haben können. Da es Virchow mit der Möglichkeit, daß der kirchliche Dogmatismus reale Objecte haben könne, sofern darunter durch göttliche Autorität beglaubigte Wahrheiten zu verstehen sind, jedenfalls nicht Ernst ist, so hätte er sich im Fortgang seiner Forschungen von dem angenommenen Standpuncte der Unwissenheit der dermaligen Lage der Wissenschaft aus nur noch zwischen dem Materialismus und Idealismus zu entscheiden, vorausgesetzt, daß ihm nicht beschieden sey, um der Toleranz willen zeitlebens sich auf der Balancirstange des Nichtwissens zu behaupten. Da wäre es nun ein merkwürdiges Schauspiel, den Idealismus mit seinen möglichen realen Objecten sich als Consequenz einer sensualistischen Erkenntnißtheorie aufbauen zu sehen. Aller Dogmatismus, d. h. hier alle bestimmten, festen und unerschütterlichen Ergebnisse der Forschung sind nach Virchow gefährlich, ungefährlich ist es bloß, in der Forschung ergebnißlos zu bleiben und alles Mögliche für unmöglich zu erachten und zu erklären. Denn „nichts Gewisses weiß man nicht", und es ist von dem erhabenen Standpuncte des Nichtwissens aus am Ende

*) Gesammelte Abhandlungen zur wissensch. Medicin I, 4.

noch die Frage, ob nicht selbst der Aberglaube und die Absurdität möglicher Weise reale Objecte haben können. Gefährlicher ist nach Virchow als der idealistische der materialistische Dogmatismus bloß darum, weil der letztere angeblich seine dogmatische Natur verleugnet und in dem Kleide der Wissenschaft auftritt, nicht etwa weil der Materialismus als Materialismus gefährlich wäre. Der idealistische Dogmatismus, will Virchow offenbar sagen, verhehlt es nicht, das er Dogmatismus ist, d. h. hier, daß er überzeugt ist, gewisse Wissenschaft zu besitzen. Das macht ihn weniger gefährlich. Denn der aufgeklärte Nichtwisser durchschaut sofort leicht die Anmaßung, die in der Behauptung eines gewissen Wissens liegt. Dagegen, wenn der Materialismus mit dem Anspruch, gewisses Wissen zu seyn, auftritt, so täuscht er leicht, weil er sich als empirisch, wie jedes strenge Wissen seyn müßte, gerirt, während er doch nur speculativ ist, d. h. transscendent oder doch transscendental. Allein mein Materialismus, lassen wir Vogt immer weiter folgern, ist ja handgreiflich empirisch. Wodurch hätte er es verdient, speculativ genannt zu werden, da er ja doch mit Virchow und Virchow mit ihm einverstanden ist, daß es keine andere als Erfahrungswissenschaft giebt und alle Erfahrungswissenschaft durch die Sinne erfahrbare Wissenschaft ist. Wie kann eine Lehre strenger alle Speculation ausschließen als die meine, die alle über die Sinne hinausgehende Erkenntniß rundweg für transscendent, d. h. für unmöglich, d. h. für Unsinn erklärt? Da nun Virchow wahnsinnig geworden seyn müßte, wenn er auch nur hoffen könnte, von seiner ganz und gar sensualistischen Erkenntnißtheorie aus consequent zu einer idealistischen Theorie und überhaupt zu einer andern als determinirt materialistischen Theorie zu gelangen, so kann er sich höchstens von mir dadurch unterscheiden, daß er den strengen Beweis der Wahrheit des Materialismus erst noch erwartet und selber anstrebt, den ich bereits gegeben zu haben überzeugt bin.

So ungefähr, stellen wir uns vor, könnte sich Vogt gegen Virchow vernehmen lassen. Wir besorgen indeß, daß er

sich etwas weniger glimpflich ausdrücken wird; denn daß er schweigen werde, ist in keinem Falle anzunehmen.

Uns selber stellt sich die Sache nun freilich etwas anders dar. Allerdings nämlich hat Virchov auch in der von Vogt citirten Stelle den Materialismus nicht (gleich Vogt) dogmatisch ausgesprochen; aber Jedermann mußte glauben, Virchov verzweifle an jeder andern als einer materialistischen Erklärung. Der Grund davon, daß Virchov aus seinen Prämissen nicht die strenge Folgerung des Materialismus zieht, könnte anderswo liegen, als ihn Vogt suchen wird, nämlich in einer Reaction der tieferen Natur Virchov's gegen die Consequenzen des Materialismus und gegen die Principien desselben. Wer sich einmal in eine sensualistische Erkenntnißtheorie eingesponnen hat, wird sich nur dadurch von ihr zu befreien vermögen, daß er vorerst die Vorstellung anderer Möglichkeiten der Betrachtung in sich erweckt, und da die lang gewohnten Vorstellungen sensualistischer Erkenntnißtheorie noch ihre Nachwirkung auf seinen Vorstellungskreis ausüben werden, so darf man sich nicht verwundern, wenn die ersten Versuche einer Losreißung vom Sensualismus ziemlich widerspruchsvoll und gewunden ausfallen werden. Es kommt nun nur darauf an, ob die tiefere Natur in Virchov wirklich zur Herrschaft gelangt, ob er die Kraft hat, die Kette der sensualistischen Theorie, an die er seinen reichen Geist gelegt hat, zu zersprengen und durch die Nebel der Sinnlichkeit zu sich selbst, zu seinem übersinnlichen geistigen Wesen durchzudringen. Bleibt er in der Schwebe stehen (gleichsam in der Schwebewissenschaft, wie Bettina eine Schwebereligion erfand), so wird seine Wirkung schwerlich nachhaltig seyn; sinkt er zum dogmatischen Materialismus zurück, so wird er den Sieg des Antimaterialismus nur beschleunigen helfen. Nichts könnte ihm in diesem Selbstbefreiungsproceß dienlicher seyn, als die Erwägung der ebenso einfachen, als tiefgedachten Nachweisung Schellings, wenn er sagt: „Es giebt viele und recht sinnige Menschen, die gegen die ausschließliche Macht des reinen Denkens in der Philosophie eingenommen sind, die meisten zwar, weil sie von jenem beschränkten

Begriff der Induction, der bis jetzt allein in den Schulen gelehrt und gelernt worden ist, ausgehen, manche aber auch, weil durch Uebertreibungen, die von Erfindungsarmuth meist unzertrennlich sind, ganz falsche Vorstellungen erregt werden. Denn allerdings giebt es auch solche, die von dem Denken wie einem Gegensatz aller Erfahrung reden, als ob das Denken selber nicht eben auch eine Erfahrung wäre. Man muß wirklich denken, um zu erfahren, daß das Widersprechende nicht zu denken ist. Man muß den Versuch machen, das Uneinbare zumal zu denken, um der Nothwendigkeit inne zu werden, es in verschiedenen Momenten nicht zugleich zu setzen, und so die schlechthin einfachen Begriffe zu gewinnen. Wie es zwei Arten von Induction giebt, so auch zweierlei Erfahrung. Die eine sagt was wirklich und was nicht wirklich ist: diese ist die insgemein so genannte; die andere sagt, was möglich und was unmöglich ist: diese wird im Denken erworben" *).

Wir legen auf diese Nachweisung Schelling's darum Gewicht, weil es nicht möglich ist, daß der wissenschaftliche Materialist sich von der Unwahrheit des Materialismus überzeuge, so lange er nicht erkennt, daß es neben der im engeren Sinne empirischen auch eine rationale Erkenntnißart giebt, welche, obgleich sie aprioriſche Wahrheiten gewährt, doch im weiteren Sinne des Wortes keinen Gegensatz gegen die Erfahrung bildet. Sobald der Materialist erkannt haben wird, daß er zwar im Rechte ist, zu behaupten, daß im weiteren Sinne des Wortes alle Erkenntniß Erfahrungserkenntniß ist, daß aber dies eine Erkenntnißart nicht ausschließt, welche allgemein nothwendige und unveränderliche Erkenntnisse gewährt, so hat er auch den Punct gefunden, von dem aus es ihm wissenschaftlich möglich ist, den Sensualismus seiner Erkenntnißtheorie zu durchbrechen. Dieß hängt genau mit der Frage zusammen, ob der Verfasser der hier angezeigten Schrift im Rechte war, Vogt zu beschuldigen, daß er mit seiner determinirten Erklärungsart des Bewußt-

*) Schelling's sämmtl. Werke. II. Abth. I, 326.

seyns den obersten Grundsatz der exacten Naturwissenschaft verletzt und den Weg der Verwechselung einer willkürlichen subjectiven Hypothese mit einer sicheren Erkenntniß eingeschlagen habe. Da Vogt durch den schlechten, weil ohne Untersuchung angenommenen, willkürlich vorausgesetzten Dogmatismus seiner durchaus nicht bloß einseitig empirischen, sondern geradezu sensualistischen Erkenntnißtheorie verhindert wird, die verschiedenen Möglichkeiten einer Erklärung des Bewußtseyns wissenschaftlich zu untersuchen, d. h. da er von ihm aus jeder andern, als der materialistischen Erklärungsart von vornherein jeden wissenschaftlichen Werth absprechen muß, so ist offenbar, daß seinem Verfahren der ächt wissenschaftliche Charakter mangelt. Aber sein Fehler liegt nicht in der Consequenz, die er von seinem Erkenntnißprincip aus zieht, sondern im Princip selber, d. h. in der ungeprüften Annahme der Alleingültigkeit der sensualistischen Erkenntnißtheorie. Dieß Princip einmal angenommen, läßt sich den Consequenzen Vogt's, wenigstens so weit sie die Natur des Bewußtseyns betreffen, nicht entgehen. Anders verhält es sich mit Virchov. Obgleich dieser Forscher sich mit Worten gegen jeden Dogmatismus erklärt, so huldigt er doch in der That mit der Behauptung, daß mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung auch die Grenze des sicheren Denkens gegeben sey, demselben schlechten Dogmatismus einer sensualistischen Erkenntnißtheorie wie Vogt, ist aber nicht so consequent, die materialistische Folgerung Vogt's als consequent anzuerkennen, sondern fällt auf einmal aus der Rolle und spricht von der Möglichkeit der Unrichtigkeit der materialistischen Erklärungsart, von der Voreiligkeit einer definitiven Behauptung der Wahrheit des Materialismus. Man sieht aber dennoch deutlich durch, daß Virchov eine andere als eine materialistische Erklärungsart des Bewußtseyns für unmöglich erachten muß, und daß es im Grunde für ihn nur Phantome seyn können, die er unter dem glänzenden Gewande der möglicherweise realen Objecte des Glaubens darbietet. Denn man sieht nicht, daß Virchov unter Glauben etwas

anderes versteht, als Dinge für wahr halten, für die sich keine vernünftigen Gründe auffinden lassen.

Die Polemik unseres Verfassers gegen Czolbe und Büchner können wir auf sich beruhen lassen, da sie uns wesentlich neue Gesichtspuncte nicht bietet. Aber die von uns angeführte zuversichtliche Schlußerklärung des Verfassers bedarf noch einer näheren Prüfung. Die Wahrheit der drei ersten Sätze der Schlußreihe desselben ist nicht zu bestreiten. Der vierte Satz aber ist jedenfalls von den Hauptvertretern des Materialismus nicht eingeräumt, und wenn er auch von einigen Naturforschern, die der sensualistischen Erkenntnißtheorie huldigen (wie von Virchow) eingeräumt wird, so steht es eben im Widerspruch mit ihrer Erkenntnißtheorie, und die Vertreter des Materialismus kümmern sich um solche Inconsequenzen nicht. So wahr nun aber auch für uns die Behauptung des Verfassers ist, daß der Materialismus auf einer rein willkürlichen Hypothese beruhe, so hat er diese Wahrheit doch dem Materialismus gegenüber nicht streng erwiesen, und was man auch von seinen Folgerungen daraus materialiter halten möge, so sind sie doch formaliter gänzlich werthlos und unfähig, den Materialisten von der Unwahrheit seiner Ansicht zu überzeugen.

Materialisten wie Feuerbach, Vogt, Moleschot, Cotta werden lächeln über die Einbildung des Verfassers, daß seine Schlußkette undurchbrechlich sich erweise und kein Glied darin auszuhaken sey, und in der That ist an dem Verfasser mehr der Eifer für die Wahrheit, als die wissenschaftliche Einsicht zu rühmen, zugleich aber zu erkennen, daß es zur Erkämpfung eines wissenschaftlichen Siegs über den Materialismus noch anderer Dinge, als des noch so lobenswerthen Eifers für die Wahrheit bedarf.

Die gründliche Widerlegung des Materialismus muß ihren Ausgangspunct in einer eindringenden Kritik der sensualistischen Erkenntnißtheorie nehmen und dieser eine tiefere entgegenzustellen wissen. Davon hat der Verfasser eine Ahnung, indem er die Thatsache des Selbstbewußtseyns als den Punct bezeichnet, von

dem aus der Materialismus widerlegt werden könne und müſſe. Aber er irrt ſich, wenn er glaubt, der Materialiſt erkenne die Thatſache des Selbſtbewußtſeyns als Thatſache aller Thatſachen, ohne die keine andere Thatſache der Beobachtung als ſolche conſtatirt werden könne, nicht an, und ſcheue ſich, ſeine Unterſuchung vom Selbſtbewußtſeyn zu beginnen. Er irrt ſich, wenn er glaubt, dem Materialismus gegenüber die überſinnliche Natur des Selbſtbewußtſeyns erwieſen zu haben, er ſetzt dieſelbe vielmehr ohne Beweis voraus, und ſein angeblicher Beweis gilt dem Materialiſten für nichts weiter, als für einen Cirkelbeweis. Wir wollen nicht unterſuchen, ob die Behauptung an ſich im Rechte ſey, daß das Selbſtbewußtſeyn unmittelbar ſich als überſinnliche Natur und als individuelle Weſenheit zu erkennen gebe, wir behaupten bloß, daß, wenn man wie der Verfaſſer den Materialismus auf ſeinem eigenen Boden widerlegen will, man von dieſer Behauptung, auch wenn ſie wahr iſt, dem Materialiſten gegenüber nichts gewinnen wird, daß man ihn vielmehr nur von ſeiner eigenen Vorausſetzung aus widerlegen kann, nicht natürlich, indem man dieſe Vorausſetzung gelten läßt, ſondern indem man ſie nach den Erforderniſſen einer wiſſenſchaftlich möglichen Hypotheſe prüft und ſie nach den Geſetzen der Dialektik als ſich in ſich ſelbſt widerſprechend aufweiſet.

Dieſer Beweis kann z. B. in folgender Weiſe geführt werden. Angenommen das Selbſtbewußtſeyn wäre Erzeugniß der Gehirnfunctionen, ſo wäre es das Product des Bewußtloſen. Als Product des Bewußtloſen, wäre es ſo durch und durch nur Bewirktes, daß ihm jede auch nur relative Bewirkungskraft, ſowie jede Rückwirkungskraft auf das Bewußtloſe abgeſprochen werden müßte. Eine ſolche Bewirkungs- und Machtloſigkeit widerſpricht aber der Erfahrung, indem das Selbſtbewußtſeyn keinerlei Hemmung findet, ſich den heterogenſten Gegenſtänden der Betrachtung zuzuwenden und nach Belieben von jeder gegenwärtigen Gedankenreihe abzubrechen, um ſich einer noch ſo entfernt liegenden zuzuwenden und immer neue und andere Combinationen der Vorſtellung zu bilden, auch auf

den Stoffwechsel im Kreislauf des Blutes und die Strömungen im Nervensysteme zurückzuwirken und in ihnen Veränderungen zu bewirken, die gleichwohl keine Nöthigung hervorrufen für das Selbstbewußtseyn, die Gedanken dahin oder dorthin zu wenden, oder ihnen gerade diesen oder jenen Inhalt zu geben. Mit einem Worte, wäre das Selbstbewußtseyn das Erzeugniß eines materiellen Processes, des Processes der Gehirnfunctionen, so müßte es unfähig seyn, seinen Ursprung zu verleugnen, es müßte zwar kein Bewußtseyn seines Ursprunges, aber es könnte keine Fähigkeit haben, über seinen Ursprung verschiedene Möglichkeiten sich vorzustellen; und darüber in Zweifel zu gerathen. Die Voraussetzung des Materialismus ist, daß die Materie denken könne, und da kein Grund ist, dieß von einiger zu behupten, von anderer nicht, so muß der Materialismus behaupten, daß alle Materie denken könne. Da er nun aber an den meisten Erscheinungen der Materie nichts von Denken wahrnimmt, so hält er sich übezeugt, daß die Materie nur in ganz besonderen Verhältnissen die Fähigkeit zu denken zu äußern vermöge. Diese besondern Verhältnisse können ihm nur durch die Verwandtschaftsgesetze der Materie sich vollziehende Combinationen derselben seyn. Combinationen der Materie sind ihm nur denkbar, wenn es keine allgemeine Materie giebt, die sich nur in besonderen Formen differenzirte, sondern wenn die Materie schon ursprünglich differenzirt ist, wenn schon ursprünglich, ewig und unaufhörlich Vielheit der Materie existirt, d. h. wenn Atome sind. Atome sind aber. Denn die in der Wirklichkeit vorhandenen Materien, Körper oder Naturwesen geben sich als zusammengesetzt zu erkennen, sie lassen sich theilen und zertrennen und diese Zertrennbarkeit läßt sich fortsetzen bis zu einer Grenze, über welche hinaus auch das bewaffnete Auge nicht mehr zu folgen vermag. Ohne Zweifel findet diese Zertrennbarkeit auch noch jenseits dieser Grenze statt; aber sie kann nicht in's Unendliche gehen, denn in diesem Falle müßte durch fortgesetzte Zertheilung jedes Theilchens zuletzt eine unendliche Kleinheit erreicht werden, die von dem Nichts nicht mehr zu unterscheiden wäre. Das

Etwas müßte in das Nichts übergehen. Dies iſt ebenſo unmöglich, als daß das Nichts in das Etwas übergehe. Es kann daher nichts Reelles enſtanden ſeyn oder entſtehen, und ebenſo kann nichts Reelles je vergangen ſeyn oder vergehen. Sobald anerkannt iſt, daß etwas iſt, ſo iſt es auch ewig, unentſtehbar und unvergehbar. Entſtehen und vergehen können nur die Verhältniſſe und Beziehungen, die Lagerungen im Raume und deren Wechſelwirkungen ſammt ihren Erſcheinungen. Nach dieſer Anſicht wäre das Bewußtſeyn wie das Denken weiter nichts als entſtehendes und vergehendes Phänomen einer ganz beſonderen Gruppirung und Figuration der Atome. Die Atome trügen die Fähigkeit in ſich, nicht ſelber zu denken, ſondern ſich gegenſeitig in einer beſtimmten Lagerung zu einander ſo zu erregen, daß als Geſammtwirkung Bewußtſeyn und Denken entſtünde, um ſofort wieder zu verſchwinden, ſowie das beſtimmte Lagerungsverhältniß einer beſtimmten Gruppe von Atomen ſich veränderte. Die Unterſuchung kehrt alſo immer wieder zurück auf die Frage: ob die Materie denken könne. Dieſe Frage iſt aber ganz dieſelbe mit der andern: ob das Bewußtloſe bewußt ſeyn, ob das Nichtdenkende denken könne. Denn was auch die Materie ſey, ſo iſt ſie in jedem Falle das an ſich ſelbſt Bewußtloſe und Nichtdenkende. Dem Bewußtloſen und Nichtdenkenden aber zuzutrauen, daß es unter gewiſſen, nach blind wirkenden Geſetzen erfolgenden Umſtänden Bewußtſeyn und Denken hervorzubringen vermöge, iſt der ſinnloſeſte Hocuspocus, der aufgelegteſte Unſinn. Folglich iſt eine ſolche Annahme nicht einmal als Hypotheſe zuläſſig, geſchweige daß ſie als eine wiſſenſchaftliche Wahrheit, als eine Thatſache der Erfahrung je erwieſen werden könnte. Was die Materialiſten ihre Ueberzeugung von der Wahrheit des Materialismus nennen, beruht augenſcheinlich nicht auf einer wiſſenſchaftlichen Evidenz, ſondern auf einem blinden Glauben an die Materie, welchen ſie als halbbewußte Zuthat zu der ihnen erlaubt ſcheinenden Hypotheſe von der Fähigkeit der Materie zu denken hinzubringen. Aber die Erlaubtheit ihrer Hypotheſe haben ſie nicht erwieſen und ſie ſteht in

der That im Widerſpruche mit allen Geſetzen, welche die Logik für die Möglichkeit einer Hypotheſe aufſtellt.

Es iſt daher nichts dagegen zu erinnern, wenn der Verfaſſer den Materialismus als Köhlerglauben bezeichnet. Er iſt dieſes in der That in einem Grade, daß er jedem ſonſtigen ſogenannten Köhlerglauben bei weitem den Rang abläuft. Denn was könnte an geiſtiger Blindheit den Glauben übertreffen, dem Bewußtloſen das Bewußtſeyn abzulocken, dem Nichtdenkenden die Erzeugung des Gedankens zuzutrauen?

In der zweiten Hälfte ſeiner Schrift erklärt ſich der Verfaſſer, nachdem er ſchon in der erſten ſich über die bisherigen Bekämpfer des Materialismus im Allgemeinen nicht günſtig hatte vernehmen laſſen, darauf gefaßt, nicht nach einer, ſondern nach zwei Seiten Front machen zu müſſen. Welches dieſe zweite Seite ſey, wird ſich ſogleich zeigen.

Wer, meint der Verfaſſer, auf Seiten der Natur noch irgendwie eine ſubjective Exiſtenz, z. B. eine Thierſeele annimmt, der hat dem auf der Unterlage der exacten Naturforſchung erbauten Materialismus gegenüber die Conſequenz des Denkens und des objectiven Standpunctes verloren, und iſt ihm gegenüber mit ſeinem Glauben und ſeinem höheren Bewußtſeyn auf einen ſubjectiven Standpunct zurückgedrängt, der gar ſo leicht das durch den Materialismus in ſeinem innerſten Intereſſe angegriffene religiöſe und moraliſche Bewußtſeyn in einer ſeiner keineswegs würdigen Weiſe vertreten werden läßt, indem es ſich dann über den Ausdruck ſubjectiver Gereiztheit gar leicht allzuwenig erhebt. Alſo die Annahme der Thierſeele iſt es, die dem Verfaſſer ſo ſehr zum Anſtoße gereicht. Sie erſcheint ihm als eine wiſſenſchaftlich durchaus unbegründete Hypotheſe. Sie hat ihm nicht im mindeſten mehr wahre Begründung, als bei der Pflanze, dem Kryſtall, ja der großen Ordnung des Weltalls ſelbſt. Wenn man, erklärt der Verfaſſer, eine Thierſeele ſupponirt, ſo hat man, was das logiſche Denken angeht, dem Materialismus gegenüber in der That nur noch die Inconſequenz voraus. Gilt mir, was ich im Thiere wahrnehme, ſchon als

irgend welcher Grund von Bewußtſeyn, von ſubjectivem Denken, nun, dann kann es alſo das Naturleben zu dem bringen, was das Weſentliche, Charakteriſtiſche des Geiſtes ausmacht; dann kann alſo möglicher Weiſe eine Steigerung dieſer Thätigkeit eintreten bis zu dem Grade, der uns im Menſchen erſcheint, und dann ſind die Thatſachen der Abhängigkeit auch des menſchlichen Bewußtſeyns vom organiſchen Naturproceſſe ſo ungeheuer und ſo überwiegend, daß man dem Materialismus gegenüber jeden Halt verloren hat.

Was eine mögliche Erklärung der thatſächlichen Erſcheinungen des thieriſchen Lebens ohne die Thierſeele zu Hülfe zu rufen, angeht, ſo iſt ſie nach dem Verfaſſer nicht nur möglich, ſondern ſogar ſehr nahe gelegt, wenn man nur einmal in dem Gedanken der das ganze Naturleben bedingenden Wechſelwirkung der Stoffe und ihrer Bildungen ſich zurecht gefunden hat; es iſt ihm klar, daß dieſe Wechſelwirkung eine der Stufe des Organismus entſprechende ſeyn muß, und alles, was wir als Willkür, Ueberlegung, Empfindung beim Thiere bezeichnen, iſt eben nichts, als die der Stufe des individualiſirten Organismus, die das Thier einnimmt, entſprechende Lebensbewegung.

Auf welcher Grundlage dieſe Behauptungen ruhen, erſieht man daraus, daß der Verfaſſer in Betreff des realen Princips, d. h. der materiellen Grundlage der Naturforſchung die Atomenlehre als eine Anſchauungsweiſe oder Hypotheſe betrachtet, die ſich als ein wohlberechtigtes Reſultat der exacten Naturforſchung mehr und mehr herausſtelle. In dieſer Frage habe die thatſächliche Beobachtung und Combination das volle Recht der Entſcheidung, und inſoweit dieſe mehr und mehr dahin führe, daß wir nur in der Atomenlehre einen gemeinſamen Haltpunct für die Erklärung aller thatſächlichen Erſcheinungen des Naturlebens fänden, neige er ſich derſelben als einer in den Thatſachen begründeten phyſicaliſchen Hypotheſe mit ganzer Entſchiedenheit zu. Die Atomenlehre als eine wohlbegründete phyſicaliſche Hypotheſe vorausgeſetzt, ſey es ferner eine gewiſſe Thatſache, daß ſich die Natur uns darſtelle nicht als eine Maſſe ruhender

Atome, sondern dieselben in der Bewegung und zwar in einer Bewegung, welche die exacte Naturforschung als eine absolute mit Sicherheit erkannt habe. Diese Bewegung gebe sich ferner ebenso gewiß als eine gesetzmäßige sowohl in den Erscheinungen der Natur im Großen, als im Kleinen zu erkennen. Der alten Anschauung gegenüber, welche die Materie als eine todte und durch sich der Lebensbewegung unfähige Masse gefaßt und ebendeßhalb neben der Materie ein anderes irgendwie unmaterielles Moment (als Kraft, als Seele, Geist) in die Natur hineinverlegt habe, sey durch die exacte Naturwissenschaft unwiderleglich thatsächlich festgestellt worden, daß die materiellen Stofftheile als solche keineswegs der Lebensbewegung untheilhaftig seyen, und daß daher vom naturwissenschaftlichen Standpuncte aus irgend welche neben denselben in der Natur liegende angenommene Potenzen als unmotivirte Hypothese unzulässig und daher abzuweisen seyen. Innerhalb der Natur gebe es keine von den Stofftheilchen geschiedene Kräfte; die Schwerkraft, die chemische Verwandtschaft u. a. seyen den Stofftheilchen innwohnende Qualitäten oder Beziehungen, die wir nur in abstracto faßten und als Kräfte bezeichneten. Diese Erkenntniß sey eins der wichtigsten Resultate der exacten Naturwissenschaft, die sich die Wissenschaft nie wieder werde nehmen lassen. Es sey Thatsache, daß die Stofftheile nicht als absolut todte Masse, sondern als mit Kräften ausgerüstet erschienen, die eine gegenseitige Beziehung und dadurch eine Lebensbewegung ermöglichten. Aber obgleich solche Stofftheile als die conditio sine qua non der Lebensbewegung in der Natur anzusehen seyen, so sey doch deshalb mit ihnen und in ihnen die Lebensbewegung selbst nicht gegeben; in dieser komme vielmehr darüber hinaus in der Ordnung des großen Ganzen sowohl als besonders im Organismus ein Moment vor, welches als ein vernünftiges, ein Gedankenmoment erscheine, und welches eben darum als solches nicht in der Natur gesucht werden könne und dürfe. Die Lebenskraft gebe er ohne die geringsten Gewissensscrupel Preis, in dem Sinne wenigstens, in welchem die Materialisten dieselbe bekämpften. Das

ſinnlich aufweisbare Pflanzenindividuum ſey auch ihm nichts als eine Verbindung von Atomen oder Molekülen; aber dieſe Verbindung ſey nicht durch einen reinen Zufall zuſammengewürfelt, ſondern allerdings ſey hier ein Princip anzuerkennen, welches ſich thatſächlich zunächſt als ein morphologiſches, die ganze Entwickelung des Individuums beherrſchendes zeige, und welches, da für daſſelbe auf dem Boden der Natur weder durch Beobachtung noch durch das Denken ein realer Träger gefunden werden könne (denn die Lebenskraft, von der man dann ſelbſt nicht wiſſe, ob ſie materiell oder geiſtig gedacht werden ſolle, vorauszuſetzen, das widerſpreche gleicher Weiſe der Beobachtung, wie dem Denken), als ein geiſtiges Moment, als ein Begriff und Wille zu erkennen ſey, der aber nicht in der Natur, ſondern der Natur gegenüberſtehe und ſich bethätige in der Bewegung und Geſtaltung der Stofftheile. Im Keime jedes organiſchen Weſens offenbare ſich eine dem Individuum vorgeſteckte und durch alle Formen ſeiner Metamorphoſe es hindurchleitende Idee. Daſſelbe ſey in dem Verhältniſſe der Arten, Gattungen und weiteren Formenkreiſe in's Auge zu faſſen. So ſey er zwar nicht abgeneigt, die Natur als einen großen Mechanismus aufzufaſſen, aber eben der Mechanismus ſetze die Denkmacht außer ihm voraus, durch die die Maſchine gemacht werde.

Alle dieſe Erklärungen unſeres Verfaſſers könnten höchſtens doch nur dann auf Beachtung Anſpruch machen, wenn er die bedingte Atomiſtik wiſſenſchaftlich begründet hätte. Aber er macht dazu nicht einmal einen Verſuch. Als mehr denn Hypotheſe führt er die Atomiſtik gar nicht auf, und doch gleicht nichts der Zuverſicht ſeiner Folgerungen aus derſelben. Wenn er doch nur wenigſtens das Bewußtſeyn davon hätte, daß alle Folgerungen aus einer bloßen Hypotheſe, auch wenn ſie conſequent ſind, ſelbſt nur hypothetiſchen Werth haben können. Das würde ihn wenigſtens vor der Unbeſonnenheit und der blinden Zuverſicht bewahrt haben, womit er jeden Thierſeelen-Gläubigen als einen ſolchen bezeichnet, der ſich folgerichtiger Weiſe des Materialismus nicht weiter erwehren könne und der ihm unrettbar

anheimfallen müsse. Die Atomistik ist aber vollends nicht einmal eine zulässige Hypothese; sie ist vielmehr ein Ruhekissen der Gedankenlosigkeit. Referent hat diese Behauptung anderwärts zu erweisen versucht, ohne daß bis jetzt dagegen auch nur der Schatten einer Widerlegung erfolgt wäre. Er erlaubt sich, an die Atomisten die Frage zu richten: Wenn Atome sind, so erklärt uns doch, ob eine unendliche oder eine endliche Zahl derselben existirt. Wenn eine unendliche, so erklärt uns doch, wie endliche Einzelheiten in unendlicher Zahl existiren können, wenn eine endliche Zahl, so erklärt uns doch, nicht wieviele existiren, denn das würdet ihr ohnehin uns nie zu sagen vermögen, sondern warum nicht eines oder einige Milliarden mehr oder weniger. Doch wir wollen euch diese Fragen erlassen, wenn ihr uns folgende bündig beantwortet. Wenn die Atomistik wahr ist, gleichviel ob quantitativ oder qualitativ gedacht, so existiren also, wenn nicht untheilbare so doch ungetheilte Einheiten der Materie. Die Einheiten der Materie, die Atome, bestehen also doch aus Theilen oder Theilchen. Wollt ihr uns nicht gütigst sagen, was es ist, das diese Theilchen zu einem Atom zusammenhält, woher es kommt, daß keine Kraft in der Welt im Stande ist, diese Theilchen von einander zu trennen, sie auseinander zu reißen? Es ist eine Kraft, werdet ihr wohl sagen, es ist die Kraft der Materientheilchen selber; je kleiner die Theilchen, um so größer die Zusammenhaltungskraft derselben, und bei einer unendlich kleinen Kleinheit der Theilchen ist ihre Zusammenhaltungskraft unendlich groß. Sehr wohl gesprochen, ihr gelehrten Herren, aber merkt scharf auf meine Frage und gebt bündige Antwort. Ich will euch nicht mit der Frage beschwerlich fallen, wie endlich kleine Körperchen doch eine unendlich kleine Größe haben können, ich will bloß wissen: ist jene unendlich große oder so außerordentlich große Zusammenhaltungskraft, daß es keine größere giebt, eine einige Zusammenhaltungskraft der Theilchen des Atoms, oder ist sie die Summe der einzelnen Zusammenhaltungskräfte der einzelnen Theilchen des Atoms, so daß ihre Zusammenhaltungskraft eine zusammen-

geſetzte wäre? Wenn das Erſte, ſo macht uns begreiflich, woher dieſe Kraft, da ſie dann ſicherlich nicht bloße Eigenſchaft des Stoffes ſeyn kann, ſtamme, macht auch begreiflich, wie in dieſem Falle noch Theilchen des Atoms ſollten unterſchieden werden können. Wenn das Zweite, ſo müßtet ihr das Atom aus Atomen zuſammengeſetzt ſeyn laſſen, und dieſe wieder aus Atomen, und ſo in's Unendliche fort. Und Referent dächte, ihr könntet jetzt einſehen, daß ihr, wie ihr euch auch ſtellt, dem Geſchick nicht entgehen könnt, die vermeintlich feſten Atome unter euern Händen in Nichts zerfließen zu ſehen. Um der Dynamik zu entgehen, erdichtet man Atome und doch bedarf man wieder einer fabelhaften Dynamik, um die Atome nur einigermaßen plauſibel zu machen. Iſt das nicht widerſinnig? Doch geben wir euch die Atome auf einen Augenblick zu, was vermögt ihr denn mit ihnen anzufangen? Was könnt ihr denn mit ihnen erklären? Nichts, rein gar Nichts. Leere Worte und Scheinerklärungen, die nichts erklären, wälzt ihr in langweiligem Einerlei ohne Unterlaß heran und laſſet euch mit eneren glänzenden und gleißenden Tiraden von der Welt als tiefe Naturkenner bewundern, während ihr noch nicht die Oberfläche geritzt habt. Erklärt uns mit eurer Atomiſtik doch einmal auch nur den chemiſchen Proceß. Vorzugsweiſe die Chemiker ſind es, welche nicht ermüden, uns von der Nothwendigkeit der Annahme der Atome zu ſprechen, während es augenſcheinlich klar iſt, daß der chemiſche Proceß unmöglich wäre, wenn Atome exiſtirten. Atome ſchließen die Annahme der Durchdringlichkeit der Stoffe aus und laſſen nur die Möglichkeit verſchiedener Aneinanderlagerung derſelben zu. Sie führen Alles auf Aggregation zurück. Es giebt nach der Atomiſtik nur zwei Arten von Aggregation: Aggregation gleichartiger und Aggregation ungleichartiger Stoffe. Die letztere ſoll den chemiſchen Proceß ausmachen. Und doch iſt der chemiſche Proceß augenſcheinlich Durchdringung der Stoffe. Ohne ſie wird es in Ewigkeit nicht erklärbar ſeyn, wie die Eigenſchaften des chemiſchen Products zweier oder mehrerer verſchiedener Stoffe ſo außerordentlich verſchieden ſeyn können von

den Eigenschaften der producirenden Stoffe. Vollends ist der organische Proceß schlechterdings nicht erklärbar aus der Veränderlichkeit der Aneinangerlagerungen der Atome.

Was soll man dazu sagen, wenn der Verfasser die materiellen Stofftheile als solche keineswegs der Lebensbewegung untheilhaftig erklärt, wenn er es als gewisse Thatsache anspricht, daß die Natur sich uns darstelle nicht als eine Masse ruhender Atome, sondern dieselben in der Bewegung, wenn es nach ihm keine von den Stofftheilchen geschiedenen Kräfte geben soll, wenn die Kräfte den Stofftheilchen inwohnende (immanente) Qualitäten und Beziehungen seyn sollen, und wenn dennoch dadurch in ihnen nur eine Lebensbewegung ermöglicht seyn soll, die nach ihm offenbar nun nur von außen, durch Gottes Idee und Willen mechanisch zur wirklichen Lebensbewegung wird. Trotz aller Immanenz der Kräfte ist also nach ihm die Natur doch innerlich todt, regungs- und bewegungslos, und alle wirkliche Bewegung in ihr ist nach ihm offenbar nur die Thätigkeit Gottes selber vermöge seines Gedankens und Willens. Hat denn je der dürreste Materialismus und Mechanismus die Bewegungsfähigkeit der (todten) Masse geleugnet, und was soll die Immanenz der Kräfte in den Materien, wenn sie trotzdem keinerlei Bewegungsfähigkeit in sich selbst haben, sondern warten müssen, bis der große Weltmaschinist, Gott, den Bratenwender der Natur von außen im Kreise herumtreibt? So gar nicht hat der tiefe Sinn jener begeisternden Worte Göthe's den Geist dieses Mannes bewegt:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt."

Solche Worte klingen diesen Herren freilich pantheistisch, und vor lauter feiger Scheu vor Pantheismus fallen sie in das andere Extrem eines rappeldürren Deismus (sogar Theologen, katholische Theologen, die die Prüfung ihrer katholischen Ortho-

doxie bis auf die Nagelprobe aushalten zu können vermeinen), der doch ſelbſt nur ein gewaltſam verhaltener Pantheismus der ſchlimmſten Sorte iſt. Spricht doch der Verfaſſer von der Natur, als ob ſie an ſich ſelbſt etwas außerhalb des göttlichen Geiſtes in abſoluter Nacht Ruhendes wäre, welchem ſich der göttliche Geiſt nur von außen nahen, und das er noch eben zum Glück vermittelſt der dem Stoff inwohnenden Bewegungsfähigkeit rühren, bewegen und durch ſeine Gedanken und ſeinen Willen geſtalten könne, ſo daß man verſucht wird, zu glauben, der Verfaſſer würde auch die Geſchaffenheit der Atome — wie die Lebenskraft — preisgeben, wenn ihm das Dogma nicht den Glauben an die Schöpfung der Welt zur Pflicht machte. Der Verfaſſer erblickt in der Ordnung des großen Ganzen ſowohl, als beſonders im Organismus ein vernünftiges, ein Gedankenmoment, welches nicht der Natur angehört, ſondern Gott. Bleibt nun dieſes Gedankenmoment, welches von dem göttlichen Willen nicht zu trennen iſt, wie es nach der Anſicht des Verfaſſers nicht anders ſeyn kann, der Natur ewig fremd und äußerlich, ſo iſt das Vernünftige an der Natur der Gedanke und Wille Gottes ſelber, und da Gedanke und Wille Gottes nicht von Gott ſelbſt getrennt gedacht werden kann, ſo iſt es alſo Gott ſelber, der im Mineral geſtaltbildet, in der Pflanze vegetirt und im Thier empfindet und ſich bewegt. Als thatſächliche Erſcheinung wird doch der Verfaſſer die Empfindung, das Bewußtſeyn, die Erinnerung, das Gedächtniß, die Combinationen der Vorſtellungen, das Folgern, den Sinnenproceß, den Zeit- und Raumſinn, die Affecte, den Trieb, das Begehren, die Klugheit, die Vorſicht, die Schlauheit, die Verſtellungsfähigkeit, die Liſt, die Anhänglichkeit, Treue und Dankbarkeit, Großmuth, Eitelkeit und Gefallſucht, Herrſchſucht, Eiferſucht, Haß und Rachſucht u. ſ. w. der Thiere nicht leugnen wollen? Wäre dieſes der Fall, ſo würde er einfach auf die Nachweiſungen von hunderten von Naturforſchern zu verweiſen ſeyn, von denen wir nur Büffon, Cüvier, Oken, Burdach, Autenrieth, Scheitlin, Schmarda, Pörner namhaft machen wollen, welche mit Evidenz die ange-

gebenen Lebensäußerungen der Thiere nachgewiesen haben. Wenn die Thiere nun nichtsdestoweniger Maschinen des göttlichen Gedankens und Willens wären, so müßte entweder doch der Complex der Materien (der Atome) der Träger aller jener Lebensäußerungen der Thiere seyn, wenn auch unter der unbegreiflichen Einwirkung des göttlichen Gedankens und Willens, und dann würde also doch die Materie bewußt, wenn auch nicht vernunftbewußt, seyn können, oder Gott selbst müßte in den Thieren bewußt seyn, Gott selbst müßte in ihnen sich bewegen, laufen, springen, schwimmen und fliegen, Gott selbst müßte in ihnen empfinden, begehren, sehen und hören, sich erinnern und folgern, fressen und zeugen, erlisten und irren, lieben und hassen. Der Deismus wäre in einen Pantheismus umgeschlagen, der nicht einmal die Vortheile eines consequenten Pantheismus darböte.

Mit größerem Rechte als der Verfasser dürfte daher Referent diese Betrachtung mit den Worten schließen: Versuchen Sie es, mein Herr, diese Kette zu durchbrechen; versuchen Sie es, ein Glied darin auszuhaken; und wenn Sie es nicht können, so gewinnen Sie es einmal über sich, ein ehrliches Geständniß für die Wahrheit abzulegen; sonst möchte nicht allein Ihre wissenschaftliche, sondern auch Ihre moralische Reputation Schiffbruch leiden. Denn die Logik, mein Herr, wenn sie einmal gepackt hat, frißt um sich, wie eine Thatsache.

In dem Augenblicke, in welchem Referent diese Recension schließt, kommt ihm die zweite Auflage der Schrift des Hrn. Michelis zu Gesicht. Da sie ein bloßer Wiederabdruck ist, so hat Ref. nichts weiter darüber zu berichten. Es ist charakteristisch für unsere Zeit, daß, während eine Reihe von materialistischen Schriften zwei, drei bis vier Auflagen rasch hintereinander erlebt, von den gegnerischen Schriften bis jetzt nur die von Schaller und die von Michelis die zweite Auflage erlebt haben.

Prof. Dr. Fr. Hoffmann.

Zur Theorie der logischen Induction.

E. F. Apelt: Die Theorie der Induction. Mit zwei Figuren und einer Zahlentafel. 204 S. Leipzig, 1854, bei Wilh. Engelmann.

Die Theorie der logischen Induction und ihr Gebrauch für die experimentelle Forschung hat längere Zeit die Aufmerksamkeit englischer und französischer Philosophen auf sich gezogen, ehe sie unter den Deutschen die gebührende Beachtung fand. Was auf diesem Gebiete das Ausland geleistet, hat schon vor mehreren Jahren in Bd. 21 dieser Zeitschrift der geehrte Mitherausgeber derselben, Hr. Prof. Ulrici, beleuchtet, und insbesondere das bedeutende Werk Mill's hervorgehoben. Mit Recht wurde wohl der krasse Empirismus Mill's zurückgewiesen und zu widerlegen gesucht, wenn auch die nicht nur relativ beste, sondern die allein nachhaltig wirkende Widerlegung des Empirismus erst mit der Aufstellung einer wirklich genügenden speculativen Erkenntnißtheorie geleistet werden möchte. Darauf jedoch hätte nach des Unterzeichneten Ansicht aufmerksam gemacht werden können, daß mit Mill's Empirismus seine Inductionstheorie gar nicht so innig zusammenhängt, daß sie mit demselben stünde und fiele, daß vielmehr sie überall anwendbar bleibt, wo ein wie immer gewonnenes Material sich darbietet, welches, gleich den Daten der Erfahrung, wesentlich durch seine Masse Werth erlangt. Und dann war es andrerseits vielleicht am Orte, manche Schwächen und Fehler der Theorie selbst aufzudecken, die ihre Brauchbarkeit weit entschiedener beeinträchtigen, als Mill's Empirismus je es könnte; so neben der auch von Ulrici hervorgehobenen ungenügenden Behandlung des Causalverhältnisses namentlich der Mangel einer Unterscheidung einfacher und complexer Umstände, während es nach Mill doch wesentlich darauf ankommt, alle gleichen oder resp. verschiedenen Umstände, bis auf einen, zu eliminiren.

Es liegt nunmehr auch die erste eingehendere Bearbeitung des Gegenstandes von Seiten eines deutschen Philosophen vor; und, wie man auch über das Gelingen des Versuchs urtheilen mag, dem Verfasser bleibt das Verdienst, der Erste unter uns

gewesen zu seyn, der dem Gegenstande auf den Leib rückte. Die Betrachtung und Prüfung der Apelt'schen Schrift ist sonach schon darum nothwendig, um wohl oder übel zu bezeugen, was wir den Leistungen der Ausländer im Gebiete der Induction bereits entgegenzustellen haben. Mit Bedauern müssen wir da gleich eine Eigenthümlichkeit hervorheben, die Apelt im Vergleiche zu Mill in entschiedenen Nachtheil setzt. Die Stellung Apelt's als eines Anhängers der Kantisch-Friesischen Philosophie hat auf seine Inductionstheorie so wesentlichen Einfluß, daß nicht nur die Brauchbarkeit, sondern schon die Genießbarkeit seiner Schrift dadurch für Jeden, der seinen Standpunct nicht theilt, in hohem Grade beeinträchtigt wird. Die Eigenheiten jener ganzen Schule: Genauigkeit und Gründlichkeit neben großer Einseitigkeit, und insbesondere eine Neigung, statt einer Lösung der gestellten Aufgaben bloße Distinctionen und Definitionen zu geben, charakterisiren auch Apelt's Schrift.

Zu Grunde legt der Vf., der einseitigen Theorie Kant's folgend und ohne die abweichenden Lehren Anderer (wir erwähnen nur Drobisch) zu beachten, die Syllogistik, und läßt die hier auch gewiß nicht zu entbehrende Lehre von der Verwandtschaft der Begriffe und der Analogie fast ganz unberücksicht. Eine Neuerung nimmt Apelt von Fries herüber, die Auffassung des Schlusses als eines analytischen hypothetischen Urtheils. Selbst die Thunlichkeit einer solchen Auffassung zugegeben, sieht Unterzeichneter nicht deren Nutzen ein, da er wohl begreift, wie sich aus der Syllogistik die Theorie des analytischen hypothetischen Urtheils herleiten ließe, aber nicht umgekehrt die Ableitung der erstern aus der letztern. Das Dictum de omni et nullo läßt sich sehr wohl auf Sätze und Urtheile, aber doch nicht ohne Weiteres auf Nebensätze oder Hypothesen (dergleichen die Prämissen freilich auch nicht sind) anwenden. Sodann aber muß Ref. den Satz, daß die Abhängigkeit des Besonderen vom Allgemeinen die einzige Abhängigkeit der Folge vom Grunde sey, die bloß aus Denkgesetzen begriffen werden könne, einfach leugnen. Es giebt noch eine Folgerung des Unbestimmteren

aus dem Bestimmteren, und sie ist bei den sogenannten particulären Urtheilen die allein anwendbare; eben so wie in Bezug auf das Prädicat die vorherrschende. Daraus, daß alle Sachsen Protestanten sind, folgt, daß sie sämmtlich Christen sind; daraus, daß alle oder einige Sachsen Protestanten sind, folgt, daß einige Deutsche Protestanten sind. Aus dieser letztern Art der Folgerung ergiebt sich der Syllogismus dritter Figur in derselben Weise, wie der der ersten Figur, aus der Subalternation des Besondern unter das Allgemeine. Liegt es nämlich nicht schon in der Natur der Sache, muß es vielmehr ausdrücklich hinzugefügt werden, daß wirklich alle Sachsen auch Deutsche sind, so erhalten wir den Schluß:

Alle (Einige) Sachsen sind Protestanten;
Alle Sachsen sind Deutsche.
Also: Einige Deutsche sind Protestanten.

Und ganz in ähnlicher Weise würde der Syllogismus zweiter Figur aus der Opposition herzuleiten seyn. Weshalb es zweckmäßiger seyn soll, solche Syllogismen erst auf die erste Figur zu reduciren, ist nicht einzusehen. Um dem Vf. indeß den Unterschied deutlicher zu machen, setzen wir ein Beispiel einer andern Schlußform her:

Was nicht A ist, ist nicht C;
Was aber A ist, ist B.
Also: Was nicht B ist, ist nicht C.

Wer wird so schließen? Gleichwohl ist der Schluß richtig. Contraponirt man den Untersatz in: Was nicht B ist, ist nicht A; so haben wir einen regelrechten Syllogismus erster Figur. Hier ist es also nothwendig, eine Reduction vorzunehmen, um das Verhältniß der Termini nur erst übersehen zu können.

Daß allem Sprachgebrauche entgegen das Verhältniß von Hypothesis und Thesis consequent mit dem von Grund und Folge identisch gesetzt wird, ist eine zweite Eigenthümlichkeit, die man dem Verfasser nachsehen muß; eine dritte die durchgängige Nebeneinanderstellung des kategorischen, hypothetischen und divi-

siven Urtheils und Schlusses, gegen welche schon das warnen sollte, daß divisive Urtheile sowohl in kategorischer wie in hypothetischer Form vorkommen, und bei allen divisiven Schlüssen beide Formen sogar vom Vf. selbst streng unterschieden werden. Doch mag Aehnliches, was zur eigentlichen Hauptsache noch nicht in naher Beziehung steht, übergangen werden; wir müßten dem Vf. sonst auf den ersten zehn Seiten fast jeden Satz abstreiten. S. 13 bemerken wir einen seltsamen hypothetischen Schluß:

Jedes Dreieck ist entweder rechtwinklig oder spitzwinklig oder stumpfwinklig;
Dieses Dreieck ist rechtwinklig;
Also: weder spitzwinklig noch stumpfwinklig.

Dieser Schluß soll sich von den eigentlich divisiven Schlüssen dadurch unterscheiden, daß er es mit der Entgegensetzung der Theile im Ganzen zu thun hat, die divisiven Schlüsse dagegen mit der Verbindung der Theile zum Ganzen (NB. Verbindung pflegt man nicht durch divisio, sondern etwa durch conjunctio zu übersetzen).

Das divisive Urtheil ist nun entweder ein conjunctives oder ein disjunctives; jenes setzt „den Inhalt eines Begriffes aus dem Inbegriff seiner wesentlichen Merkmale zusammen, dieses giebt die Eintheilungsglieder an, die den Umfang eines Begriffes ausfüllen. Zufolge dieses Unterschiedes sind die divisiven Schlüsse entweder conjunctive oder disjunctive.“ Anstatt einer solchen unbestimmten Hindeutung wäre es hier am Platze gewesen, genau anzugeben und ausführlich zu erörtern, ob es, wie kategorische Schlüsse aus hypothetischen, hypothetische aus kategorischen und divisen Prämissen, so auch disjunctive Schlüsse aus conjunctiven, conjunctive aus disjunctiven Prämissen geben könne; überhaupt wiefern der Charakter eines Schlusses theils sich nach dem seiner Prämissen richte, theils auch davon abweichen könne. Die kurzen Betrachtungen Apelt's über den conjunctiven Schluß übergehen wir; der disjunctive ist die In-

duction. Sie kommt sowohl in kategorischer wie auch in hypothetischer Form vor. Ihre Regeln sind (S. 17):

„1. Für die kategorische Form: Was von den Theilen einer Sphäre gilt, das gilt auch von dem Begriff selbst, in dessen Sphäre diese Theile stehen."

„2. Für die hypothetische Form: Wenn alle Folgen eines Grundes stattfinden, so findet dieser selbst Statt; findet hingegen nur eine nicht Statt, so findet der Grund nicht Statt."

Was unter „Grund" und „Folge" zu verstehen sey, darüber beseitigt Apelt selbst jeden Zweifel S. 24: „Man wird aus dem gegebenen Beispiel bemerken, daß der Schluß von der Wirkung auf die Ursache seiner logischen Natur nach nichts anderes ist, als eine Induction unter hypothetischer Form."

Hier hätte der Vf. von den Leistungen seiner Vorgänger Kenntniß nehmen sollen; ein um so gewichtigerer Vorwurf, als derselbe später S. 129—188 den Leser mit einer verhältnißmäßig ausführlichen Geschichte der Induction beschenkt. Ist es ihm denn bei Mill ganz entgangen, was dieser über die Vielfachheit der Ursachen und die daraus erwachsenden Schwierigkeiten für die Induction lehrt? Sein eignes Beispiel für die Induction unter hypothetischer Form konnte ihn belehren. Oder ist es ihm etwa nicht bekannt, daß die Planetenbewegung nach den Keppler'schen Gesetzen, gleichwie jede andere Bewegung, an sich unzählige verschiedene Erklärungsweisen zuließe, wenn nicht die von vorn herein naheliegende und unter allen einfachste Erklärung, durch das Zusammenwirken der jedesmaligen Tangentialbewegung und einer ablenkenden von einem Centrum ausgehenden Kraft, durch die Existenz der Sonne gerade in dem berechneten Centrum ihre Bestätigung fände? Und wenn nicht diese ablenkende Kraft ihrer Intensität und Richtung nach mit der auf unserer Erde beobachteten Gravitation übereinstimmend und mit zahlreichen andern Kräften und Wirkungen demselben Gesetze (der Abnahme im Verhältniß des Quadrats der Entfernung) folgend gefunden wäre? Wir wollen indeß das Günstigste annehmen, daß der Vf. seine guten Gründe hatte, der

ehre Mill's nicht zu folgen. Um bei Apelt's Beispiel stehen zu bleiben, so bestehen alle Wirkungen der Anziehung der Sonne nicht bloß in der elliptischen Bewegung der Planeten, sondern darin, daß jeder Weltkörper im Bereich jener Anziehung von jedem Puncte aus eine entsprechende Bahn beschreiben würde; und es ist wohl möglich, daß es sich sogar mathematisch beweisen ließe, daß eine von der Tangentialbewegung ablenkende Kraft, die an jedem Puncte ihres Bereichs eine Bewegung in der Bahn eines Kegelschnittes um einen constanten Brennpunct erzeugen soll, nur von einem, ruhenden, in diesem Brennpuncte befindlichen, Gegenstande ausgehen, und nur im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Entfernung wirken kann. Ein solcher Beweis war aber zu liefern oder wenigstens anzudeuten. Ferner gehören selbst in andern Fällen zur Gesammtheit aller Wirkungen einer Ursache, wenn man peinlich genau seyn will, gewisse nicht nur im Leben, sondern selbst in der Wissenschaft meist außer Acht gelassene Nebenwirkungen, unter denen wir die hervorheben, die aus der Existenz der Ursache als bloßen Phänomens oder Vorganges, aus ihrer etwaigen zum Behuf der Wirkung nothwendig gewordenen Entstehung oder Beschaffung, endlich aus ihrem Verbrauch durch ihre Wirksamkeit und ihrer Unfähigkeit, gleichzeitig zu andern Zwecken disponibel zu bleiben, sich ergeben. Dahin würde im obigen Falle z. B. die erleuchtende und erwärmende Kraft der Sonne gehören, die wegfiele oder wesentlich alterirt würde, wenn dasselbe System der Planetenbahnen aus andern Kräften hervorginge. Eben so z. B. würde, wenn auch die eigentliche Leistung einer Maschinenthätigkeit und einer Handarbeit vollkommen die gleiche wäre, die mannigfachste Verschiedenheit obwalten bis hinab zu Kleinigkeiten, wie es z. B. das Oel, das die Maschine verbraucht, oder der Zoll, den das auswärts producirte Material der Staatskasse einbringt, seyn würden. Von einer Aufzählung und Uebersicht aller Wirkungen einer Ursache in diesem Sinne kann selbst in den einfachsten Fällen nicht die Rede seyn; und eben deshalb mußte der Vf., wenn ihm der-

gleichen vorſchwebte, ſich ausdrücklich darüber ausſprechen, und die enormen Schwierigkeiten würdigen, die ſich an die Forderung, von allen Folgen eines Grundes, wie fern ſie demſelben anhaften mögen, Notiz zu nehmen. Dabei war dann die weitere Frage nicht zu umgehen, ob auch die Folgen des Grundes mitzuzählen ſeyen, die offenbar nicht von demſelben allein abhängen, und ob es überhaupt Folgen gebe, die aus einem, und nicht vielmehr aus einer Mehrheit von Gründen hervorgehen (was Herbart bekanntlich läugnet).

Erwägungen der Art ſcheinen für den Vf. nicht zu exiſtiren, da er die Leiſtungen ſeines Vorgängers Mill auf dieſem Gebiete nicht einmal berührt und anzeigt. Statt deſſen giebt er S. 23 ff. eine Analyſe der aſtronomiſchen Induction Newton's in bloß logiſchem Sinne; und es iſt darnach der Verdacht wohl gerechtfertigt, als halte er das reale Verhältniß von Urſache und Wirkung für eben ſo einfach und leicht zu behandeln, wie das formale von Hypotheſis und Theſis, oder gar, als verwechſele und vermenge er beide mit einander. Abgeſehen davon iſt das behandelte „glänzendſte Beiſpiel" für die Induction unter hypothetiſcher Form nicht einmal glücklich gewählt. Das erſte Keppler'ſche Geſetz zeigt an, daß die ablenkende Centralkraft ihren Sitz in der Sonne habe, das zweite, daß ſie im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Erfernung ſtehe; daſſelbe giebt einen Zuſatz, der das erſte Geſetz näher beſtimmt, nicht verallgemeinert, alſo nicht deſſen Umfang, ſondern ſeinen Inhalt vergrößert; was nach des Verfaſſers Terminologie Aufgabe des conjunctiven Schluſſes ſeyn würde. Nur das dritte Geſetz dient der Verallgemeinerung, und kann einer Induction zu Grunde liegen, aber einer Induction unter kategoriſcher Form, indem das, was von jedem einzelnen Planeten geltend gemacht war, auf die Geſammtheit des Planetenſyſtems übertragen wird. Was dagegen den Schluß zu einem hypothetiſchen ſtempeln könnte, das gehört, wie wir eben ſahen, ſeinen nicht-inductiven Elementen an.

Bisher vermiſſen wir noch jede genaue Angabe darüber,

was der Vf. unter Induction versteht. Die beiden Regeln, nach denen sie in den einzelnen Fällen verfahren soll, genügen eben so wenig wie die vage Andeutung auf S. 15. Die weiterhin S. 34 gegebene Bestimmung dagegen, daß die Induction „durch die Beobachtung irgend ein Merkmal mit den Eintheilungsgliedern einer Sphäre verknüpft, diese Glieder dann sammelt, und das Merkmal auf die ganze Sphäre überträgt", paßt vollkommen auf die erste der obigen Regeln und auf das Wesen des kategorischen Schlusses, läßt aber für die hypothetische Induction, die freilich auch sich als sehr bedenklich uns zeigte, keinen Platz übrig. Der Grund ergiebt sich nicht aus der bloßen Sammlung der Folgen; diese sind mehr als nur Eintheilungsglieder seiner Sphäre; und das hypothetische Verhältniß von Grund und Folge scheidet der Vf. selbst schroff genug von dem kategorischen Verhältnisse eines Merkmals zu seinem Gegenstande. Doch, lassen wir, was der Vf. selbst fallen ließ!

Das neue Merkmal, welches der Untersatz der Induction beibringt, kann ein empirisches oder mathematisches seyn, es kann ferner in der Anschauung offen zu Tage oder in ihr verborgen liegen. In letzterem Falle bedarf es der Kunst der Beobachtung und des Experiments, den Schleier zu lüften. In dieser Kunst, die sich nicht auf Regeln bringen läßt, sondern eine Sache ingeniöser Erfindung ist, liegt die eigentliche Schwierigkeit und das Geheimniß der Induction. (Diese Schwierigkeit haftet wohl jeder, insbesondere auch der deductiven Forschung an; die Schwierigkeit der Induction liegt anderswo). — Das Nächstfolgende, S. 29—33, namentlich die Enthüllung des Scheins und dessen Rückführung auf den wahren Sachverhalt (z. B. der scheinbaren auf die wahren Raumverhältnisse) behandelnd, enthält manche treffende und werthvolle Bemerkung, obwohl nichts Vollständiges. Wir fügen nur den gedrängten und deshalb inhaltreichen Schluß des Abschnittes bei: „Versuche, die Natur einer Ursache zu erforschen, die nicht in die Augen fällt, können auf zweierlei Weise angestellt werden. Die eine durch Abwechselung der Materien, in denen sich ihre Wirkung

äußert, und durch Abänderung der Zeit- und Ortumstände. Die andere durch Messung der Grade der Ursache." Und weiter: „Wirkt die Ursache successiv, so muß man die Zunahme, die sie in gleichen Zeiten erhält, untersuchen, um dadurch das Gesetz dieser Zunahme zu finden. Endlich muß man alle störenden Umstände entfernen. Auf diesem Wege kann man zu einer mathematischen Erkenntniß der Ursache gelangen." Schade, daß diese Worte den Schluß eines Abschnittes, und nicht vielmehr das Thema einer umständlichen Erörterung bilden!

An die vorerwähnte Definition der Induction wird in Abschnitt 5 der Unterschied vollständiger und unvollständiger Induction, je nachdem die Eintheilungsglieder der Sphäre vollzählig sind oder nicht, angeknüpft; die unvollständige Induction bildet dann das Thema dieses und im Wesentlichen auch der beiden folgenden Abschnitte. Was Mill über die Prüfung einer Induction durch eine andere lehrt, wird ignorirt, der zur Bestätigung mathematischer Inductionen so wichtige Schluß von n auf $n+1$ flüchtig im Vorbeigehen abgefertigt. Ausführlich wird dagegen das Verhältniß der unvollständigen Induction zur Wahrscheinlichkeit und die logische Theorie des Wahrscheinlichkeitsschlusses abgehandelt, doch ohne wesentlich Neues zu bieten. Zu bemerken ist die Unterscheidung mathematischer und philosophischer Wahrscheinlichkeitsschlüsse. Erstere schließen aus der unvollständigen Regel auf Einzelfälle, und suchen durch Abwägung der Gründe und Gegengründe zu bestimmen, auf welcher Seite das Übergewicht der Gründe ist. Der philosophische Wahrscheinlichkeitsschluß dagegen sucht von der getheilten Kenntniß der Regel auf die Regel selbst zu kommen; er ergänzt geradezu die unvollständige Sphäre. Die Berechtigung dieser Ergänzung liegt nicht in der logischen Form des Schlusses allein, sondern neben dieser noch in einer Voraussetzung (daß es nämlich für die fraglichen Fälle wirklich ein bestimmtes Gesetz giebt), welche beim Schließen selbst als leitende Maxime dient.

Der sechste Abschnitt handelt von dem Unterschiede und dem gegenseitigen Verhältnisse empirischer und rationeller In-

duction. Die erstere wird als bloße enumeratio simplex aufgefaßt; nur auf Baco wird Rücksicht genommen, indem Apelt Macaulay's Erzählung eines hübschen Trugbeweises Seitens eines Richters, wornach die Ursache des Vorherrschens des Jacobinismus die Gewohnheit, drei Namen zu führen, seyn sollte, als Beweis der Trüglichkeit der empirischen Induction benutzt. Auf Mill ist gar keine Rücksicht genommen, da doch gerade dieser von dem Fehler so mancher Philosophen frei bleibt, jeden Zusammenhang, der auf irgend ein Causalverhältniß schließen läßt, gleich in die bestimmte Form des Verhältnisses von Ursache und Wirkung zu zwängen. Auch Apelt scheint nicht bemerkt zu haben, daß das Trügerische obigen Inductionsschlusses wesentlich darin liegt, daß die andern Möglichkeiten, daß der Jacobinismus entweder die Sitte, drei Namen zu führen, erzeugt habe, oder daß beide coexistirende Wirkungen einer dritten Ursache seyn konnten, ignorirt werden. Gesetzt, die Richtigkeit jener Induction wäre durch eine größere Anzahl von Fällen bestätigt, würden die letzterwähnten beiden Annahmen auch so absurd seyn, wie die von Apelt bekämpfte?

Die Unzuverlässigkeit der rohen Induction per enumerationem simplicem hat ihre Bearbeiter auf die mannigfachsten Verbesserungen und Hülfsmittel der Prüfung der Inductionen durch einander geführt. Apelt's rationelle Induction sucht Hülfe von Außen, durch Verknüpfung derselben mit Erkenntniß a priori. Die Möglichkeit der letztern zugestanden, ist die Hülfe nicht zu verachten, macht aber in der Weise, wie der Vf. sie einführt, die Induction selbst überflüssig. Zwei Beispiele werden dies belegen. a) S. 46: Ich finde oft an einer Stelle einen Mann mit einem Kahne, der mich übersetzt. Daraus kann ich mit Sicherheit nicht schließen, daß ich ihn immer treffen werde, wohl aber daraus, wenn ich weiß, daß der Mann verpflichtet ist überzusetzen. Wozu aber brauche ich dann noch die Erfahrung und die Induction? Vielmehr das erste Mal, wo ich einer Fähre mich nähere, bin ich bereits so sicher, den Fährmann zu finden, wie ich es nach oftmaliger Widerholung des Besuchs

nur seyn kann. b) S. 47.: Daß die Sonne morgen aufgehen werde, erwartet der, welcher darüber nicht weiter nachdenkt, schon aus Gewohnheit, nicht erst, weil er gehört hat, daß sich dies seit Jahrtausenden regelmäßig so zutrage. Ueberlege ich mir hingegen die Sache, so finde ich sie begründet in der Axendrehung der Erde, und nun erst urtheile ich über die Sache. Wozu aber soll alsdann auch hier noch die Induction dienen? Oder sind diese Ueberlegungen nicht auch dem Blinden zugänglich? Wir können daher in des Verfassers rationeller Induction nichts finden, was diesen Namen verdient. Nur etwa als Vorarbeit heuristischer Art könnte die Induction dabei in Betracht kommen.

Mit Abschnitt 7 gelangt nun der Vf. zu den leitenden Maximen, dem Wegweiser und Führer der Induction. Die zu Grunde liegende Idee stammt gewiß aus einer tiefen und tiefsinnigen Auffassung des ganzen Problems der Induction; um so mehr ist zu bedauern, daß dieser Abschnitt gerade der kürzeste und ärmste des ganzen Buches ist, und daß auch das Gebotene dem Leser auf die mannigfachste Weise verkümmert wird. So gleich der Eingang: „Wenn man etwas suchen soll, so muß man vorher wissen, was man zu suchen und wie und wo man es zu suchen hat.“ „Man muß, will man nicht den Weg zur Wahrheit verfehlen, wissen, ob die postulirte Gesetzmäßigkeit bloß geometrisch oder mechanisch oder teleologisch ist.“ Da wäre die Arbeit des Forschens in der That ein Kinderspiel, wenn wir das Alles schon vorher wüßten! Aber wer sollte uns auch eine so enorme Kenntniß bieten? Sollten die Wissenschaften feiern, bis die Philosophen mit ihren Debatten über die besten Methoden, wie man zu suchen habe, über Begriff und Möglichkeit der Zwecke und der Teleologie u. dgl. m., in's Reine gekommen wären?

Die leitenden oder heuristischen Maximen werden (S. 55.) bestimmt als „die apodictischen Gesetze in unserer Erkenntniß, unter denen der Zusammenhang der Thatsachen steht.“ Sie werden denkend erkannt, die Thatsachen aber durch Beobachtung

gegeben. Haben wir sowohl Regeln als auch von Regeln abhängige Fälle, ohne daß jedoch der Zusammenhang beider Theile bekannt ist, so können die Regeln nicht als constitutive Principien, d. i. als Erklärungsgründe, dienen, sondern nur als Regulative, um die Art der Abhängigkeit des Falles von der Regel erst zu bestimmen. Sie sind also keine Regeln, aus denen geschlossen würde, sondern Anweisungen für die Bildung des Untersatzes und die Aufsuchung des Oberbegriffs. Sie ergänzen die unvollständige und führen die rationelle Induction; einerseits ein Merkmal für die einzelnen Glieder des Ganzen anzeigend, andrerseits den Berechtigungsgrund für die Ergänzung der fehlenden Glieder abgebend. Beide Aufgaben hätten nur viel schärfer charakterisirt werden sollen, als es in Apelt's skizzenhafter Darstellung geschieht. Auch die Verhältnisse der allgemeinen Regeln, aus denen geschlossen, der leitenden Maximen, nach welchen untersucht, und der allgemeinen Gesichtspuncte, nach denen unterschieden und verglichen wird, zu einander mußten namentlich in formaler Hinsicht sorgfältig und umständlich erörtert werden, wenn etwas Brauchbares und Werthvolles erzielt werden sollte; wogegen Ref. dem Vf. gern die breite Darstellung der Syllogistik in den ersten beiden Abschnitten geschenkt hätte. Dann erst würden wir dem Vf. allenfalls es zugestehen, das Uebrige, mehr Specielle, was hinsichtlich der leitenden Maximen etwa noch beizubringen wäre, durchaus aus der Logik zu verbannen. Außerdem muß auch hier angemerkt werden, daß die leitenden Maximen und ihr Gebrauch wiederum nicht der Induction eigenthümlich, von der Deduction ausgeschlossen sind. — Am Schluß dieses Abschnitts stellt der Vf. drei allgemeine Maximen, als allen gehaltvollen heuristischen Maximen zu Grunde liegende formale Bestimmungen, zusammen: Die Maxime der Einheit, die der Mannichfaltigkeit, und beide verbindend die Maxime der Wissenschaft; eine Ansicht, die wir auf sich beruhen lassen können. Aus der ersten und dritten dieser Maximen wird das Gesetz der Sparsamkeit der Natur, vermöge dessen alle Folgen eines jeden Grundes in der Natur ge-

geben, also möglichst wenige Gründe (oder Principien) vorhanden und resp. zu suchen und aufzustellen sind, hergeleitet.

Da die Beweisart durch Induction, als abhängig von leitenden Maximen, nicht der Weg zu den nothwendigen Wahrheiten, sondern zu ihrer Verbindung mit den zufälligen Wahrheiten ist, so muß zu den nothwendigen Grundwahrheiten ein anderer Weg führen; dies ist der der Abstraction (S. 56). Beide, Induction wie Abstraction, führen rückwärts vom Besondern zum Allgemeinen, aber jene durch Beweise, diese durch Zergliederung, ihr genügt schon ein einziger Fall (z. B. die Figur beim geometrischen Beweise); nur soll derselbe Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung seyn müssen, was Unterz. noch bezweifeln möchte. Daß dagegen die Data der Induction dies nicht zu seyn brauchen (S. 58), ist gewiß eine bedeutende und wichtige Wahrheit. Nicht minder erfreulich war dem Unterz. die freilich ganz allein stehende Bemerkung, S. 59, daß die Ableitung einer Folge aus Gründen bei der Induction eben so gut stattfinde wie bei allen progressiven Schlüssen; mit dem leidigen Nachsatze, „daß bei den letztern die Gründe Realgründe, bei der Induction nur Erkenntnißgründe sind." Was der Vf. unter Abstraction versteht, ist dem Ref. unter den zahlreichen Inconsequenzen und Begriffsverwirrungen an dieser Stelle nicht ganz klar geworden. Der Vf. unterscheidet (S. 58) Gesetze und Begriffe als die zwei Arten allgemeiner Vorstellungen, jene als apodictische, diese als problematische Vorstellungen. Er scheint also neben der Abstraction von Begriffen auch eine von Gesetzen anzunehmen, und unter Abstraction das zu verstehen, was Unterz. lieber Analyse oder Zergliederung nennen möchte. Später S. 129 findet sich dagegen eine Bemerkung, die dieser Annahme zu widersprechen scheint: Die ἐπαγωγη des Sokrates sey nicht unsere Induction, sondern vielmehr Abstraction, sie führe nicht zu Lehrsätzen, sondern nur zu Begriffen. — Dem zur Illustration S. 59 — 63 angehängten Beispiele scheint doch nur eine gewagte Vermuthung des Vf's. zu Grunde zu liegen. Ohne Kenntniß der Schriften Galilei's ist des Vf's. Darstellung in-

deß nicht verständlich, und unterdrückt deshalb Unterz. den Verdacht, daß Apelt in dem Grundsatze der Relativität aller Bewegung, der nicht näher angegeben wird, einen Satz hingestellt habe, dem die neuesten Versuche, die Umdrehung der Erde sinnlich zu veranschaulichen, doch gegründete Bedenken entgegenstellen.

Der neunte Abschnitt erklärt sehr ausführlich das Verhältniß der Induction zur Theorie, der zehnte behandelt die mathematische Naturphilosophie und ihr Verhältniß zu den naturwissenschaftlichen Inductionen. Drei Systemen, dem kategorischen, hypothetischen und conjunctiven, sollen drei Arten von Erkenntnissen, philosophische, mathematische und empirische, entsprechen. Reine Mathematik und reine Philosophie stellen ihre apodictischen Erkenntnisse (Gesetze) für sich auf, bloße Wahrnehmungswissenschaften stellen nur die Thatsachen zusammen; die Erklärung ihres Zusammenhangs aus den Gesetzen wird Aufgabe der Theorie. Die Induction bringt nur die Untersätze des theoretischen Lehrgebäudes, die mathematische Naturphilosophie dieselben, aber deductiv aus ihren Principien abgeleitet. — Diese und ähnliche Sätze sammt ihrer allseitigen Durcharbeitung in's Detail, für die Theorie der Induction ohnehin nicht wesentlich, wurzeln überdies so tief in einem bestimmten philosophischen Systeme, daß ihre Beurtheilung gar nicht möglich ist ohne Kritik des ganzen Systems. Das sey denen überlassen, die an endlosem Streite Gefallen finden; manches, was in das Gebiet reiner Definitionen gehört, läßt ohnedas keinen Streit und keine Entscheidung zu, sondern nur Verhandlungen zum Zweck endlicher Verständigung. — Leser, die sich mit dem System des Vfs. abzufinden wissen, finden S. 75 ff. noch nachträglich einige belehrende Notizen über leitende Maximen und deren Gebrauch.

Der elfte Abschnitt endlich giebt eine Uebersicht über die inductorischen Aufgaben der Naturforschung, deren fünf Klassen zusammengestellt und einzeln erörtert werden; der zwölfte behandelt die Geschichte der Induction; der dreizehnte erläutert an einem Exempel die Anwendung der Induction auf die Ma-

thematik. Sie enthalten auch nichts mehr, was der Inductionstheorie weſentlich wäre. Wir bemerken daher nur noch, daß der Vf. überhaupt auf Mathematik und deren Anwendung vorzüglich Rückſicht nimmt und eine umfaſſende Kenntniß derſelben zeigt.

Wenn wir hofften, was die engliſchen Bearbeiter der inductiven Logik unvollkommen gelaſſen hatten, von einem deutſchen Bearbeiter endlich verbeſſert und berichtigt zu ſehen, ſo iſt dieſe Hoffnung gründlich getäuſcht worden; der Vf. nimmt von den Leiſtungen ſeiner Vorgänger nicht einmal Notiz; für ihn ſcheinen nur Anſichten und Streitfragen neben den Reſultaten der Kantiſchen Philoſophie zu exiſtiren. Die logiſche Grundlage mußten wir in mancher Hinſicht als verfehlt bezeichnen, und fanden den Grund hauptſächlich in den Einſeitigkeiten der Logik, die der Vf. mitbrachte. Dagegen enthalten Abſchnitt 4—7 einen geſunden und gehaltvollen Kern, wenn auch überwuchert von einſeitigen und höchſt ſtreitigen Anſichten; das Folgende berührt wiederum das Problem der Induction nicht weſentlich, giebt Diſtinctionen, wo man Auflöſungen von Aufgaben erwartet, und iſt im Ganzen mehr ein Abriß eines ganzen philoſophiſchen Syſtems. Das Geſammtreſultat ſteht nicht im Verhältniß zu der Arbeit und Mühe, die der Vf. auf ſeinen Gegenſtand verwandte, wie zu der allſeitigen Befähigung, die derſelbe offenbar mitbrachte. Und dies iſt ein Vorwurf, den wir weniger dem Vf. machen, als vielmehr gegen einen weitverbreiteten Fehler der deutſchen Philoſophie richten. Im Contraſt gegen Mill's einfache klare Ausdrucksweiſe fällt Apelt's Neigung zu Schulphraſen und zur Aufſtellung und Behauptung von Sätzen, die nur im Bereich einer gewiſſen Schule anerkannt werden, unangenehm auf; in Vergleich zu den Werken der meiſten deutſchen Philoſophen dagegen iſt ſeine Schrift noch immer ſehr lesbar. Sollte das, was in andern Wiſſenſchaften durch gemeinſame Arbeit der Betheiligten geleiſtet wird, nicht auch auf die Philoſophie zu übertragen ſeyn? So lange es nur Anhänger oder Gegner dieſes oder jenes Syſtems giebt,

ist daran vor Streit und Zwietracht nicht zu denken. Gelingt es aber einmal, den schroffen Gegensatz der Schulen zu mildern, so ist zu hoffen, daß der den Deutschen eigne Tiefsinn seine Stellung in der stufenweisen Fortbildung des Wissens wieder einnehmen und sie behaupten werde.

In dieser Hinsicht sehen wir uns noch zu einigen Schlußbemerkungen veranlaßt, zugleich, um unserm Vf. wenigstens rücksichtlich einer Ausstellung, die wir mehrmals widerholen mußten, volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Daß Apelt aus seiner breit ausgeführten Syllogistik nicht eine schärfere Bestimmung der Induction gewonnen und insbesondere versäumt hat, bestimmte Schemata für den disjunctiven Vernunftschluß aufzustellen, muß Unterz. für einen wesentlichen Mangel seiner Schrift halten; solche Schemata sind etwa das, was der Calcül für eine naturwissenschaftliche Hypothese ist. Etwas anderes ist es hingegen, daß Apelt in praxi sich nicht auf die reine Induction beschränkt, sondern Manches (z. B. leitende Maximen) herbeigezogen hat, was vielmehr der Deduction angehört. Denn hier wird wohl jedem Logiker das Bedenken begegnen, ob es überhaupt möglich sey, die Induction rein für sich zu betrachten. Schließt doch sogar Mill's inductive Logik die Betrachtung der Deduction nicht aus, behandelt sie sogar seltsamer Weise als eine Art Induction, weil sie stets inductive Elemente enthalte. Mit gleichem Recht könnte man umgekehrt jede Entwicklung, die das Maß eines einzigen inductiven oder disjunctiven Schlusses überschreitet, als Deduction bezeichnen, weil schon in der Verkettung zweier Syllogismen ein deductiver Act liegt. Ja diese Ansicht empfiehlt sich noch eher; denn wenn wir in einer solchen gemischten Beweisführung die inductiven und deductiven Elemente entwirren und gesondert hinstellen wollten, so würden erstere den mannigfachen deductiven Formen gegenüber eine auffallende Einförmigkeit zeigen. Während sich die einfachsten Formen vielgliedriger und reichgegliederter Deductionen aufstellen lassen, in denen sich auch keine Spur inductiver Elemente findet (abgesehen von der Streitfrage, ob die obersten Grundsätze

anders als durch Induction urſprünglich gefunden ſeyn können), wird kaum eine irgend verwickeltere inductive Beweisführung zu finden ſeyn, in der nicht wenigſtens die Verknüpfung der einzelnen inductiven Glieder in deductiver Form geſchehen müßte. Demnach wird eine Theorie der Deduction, aber nicht eine der Induction als ſelbſtſtändige und in ſich abgeſchloſſene Wiſſenſchaft möglich ſeyn. Die inductive Form des Beweiſes iſt eine neben vielen deductiven; und gerade der Wechſel und die Auswahl unter verſchiedenen Wegen der Argumentation iſt es, was das Beweiſen nicht zu einem ganz mechaniſchen Geſchäfte werden läßt und eine Theorie des Beweiſes nöthig macht.

Wie wollen wir uns nun mit dieſer Behauptung der Thatſache einer inductiven Logik gegenüberſtellen? Wollen wir behaupten, die verhältmäßig ſo einfache Lehre von der Induction ſey allein in ſolchem Maße vernachläſſigt worden, daß hier bedeutende wiſſenſchaftliche Leiſtungen noch möglich waren? Nein; ſondern darauf wünſchte Unterz. noch hinzuweiſen, daß die Logiker des Auslandes zufällig gerade auf dem Gebiete des Experiments und der Induction eine Unzulänglichkeit der Logik, gegenüber den bereits in Uebung befindlichen wiſſenſchaftlichen Methoden, empfunden und ihr abzuhelfen verſucht haben, die mehr oder minder durch die ganze Logik hindurch herrſcht, und ſich insbeſondere in der ganzen, deductiven wie inductiven, Beweistheorie ſehr fühlbar macht. Die Thatſache iſt einfach genug. Die Syllogiſtik, wie unvollkommen und unſicher ſie auch ſeyn mag, iſt immer als Mittelpunct der Logik von Fachgenoſſen und Laien betrachtet worden. Und gleichwohl, wo dieſelbe den wiſſenſchaftlichen Methoden die Hand reichen ſollte, bei der Lehre von den Schlußketten bricht ſie ab, und fügt nur noch ein paar Diſtinctionen der progreſſiven und regreſſiven, der directen und indirecten Beweiſe u. dgl. mehr hinzu. Erſt Drobiſch hat einen, in mancher Hinſicht noch mangelhaften Verſuch einer vollſtändigen Theorie der Schlußketten gemacht, und dieſer Verſuch iſt auch ſeitdem, ſo viel dem Unterz. bekannt iſt, der einzige geblieben. In der That iſt die Aufgabe in der Vollſtändigkeit,

wie Drobiſch ſie erſtrebte, nicht wohl lösbar. Das Erreichbare und demnach zu Erſtrebende möchte dagegen Folgendes ſeyn: Zunächſt wären um der Allgemeinheit des endlichen Ergebniſſes willen an die Stelle der Schlußfiguren ſolche Schlußketten zu ſetzen, die durch einen Fortgang des Schluſſes in derſelben Figur und auch ſonſt in gleicher Weiſe, alſo z. B. ohne ein Ueberſpringen aus der kategoriſchen in die hypothetiſche Form, gebildet werden können; und auf ſolche Schlußketten wäre ſodann die von Herbart und Drobiſch ausgearbeitete Theorie der Proſyllogismen und Epiſyllogismen auszudehnen, nunmehr auch unter Berückſichtigung der Verſchiedenheit kategoriſcher, hypothetiſcher, disjunctiver ꝛc. Prämiſſen und der Schlüſſe aus denſelben. Ließe ſich hierin, namentlich was den letzteren Punct anlangt, auch keine abſolute Vollſtändigkeit erreichen, ſo erhielte man doch eine Anzahl Schemata, in denen das Charakteriſtiſche dieſer oder jener Beweisart ſich ſchon deutlich erkennen ließe. Und von hier aus müßten ſich dann Anknüpfungspuncte finden laſſen, um die Aufgabe, die vom Auslande wegen einſeitiger und oberflächlicher Behandlung nicht gelöſt worden iſt, in umfaſſenderer Weiſe wieder aufzunehmen und der inductiven Logik eine deductive gegenüberzuſtellen, die demnächſt, wenn ſie umſichtig und ſorgfältig ausgearbeitet worden, der Anwendung auf Induction, auf Experiment und Beobachtung, ſich nicht entziehen würde.

Dr. W. Schlotel.

Metaphyſik von Dr. Ernſt Friedrich Apelt, ordentlichem Profeſſor der Philoſophie zu Jena. Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann. 1857. S. XII. und 698.

(Referat, vorgetragen in der Maiſitzung der philoſ. Geſellſchaft zu Berlin).

Es iſt an ſich recht erfreulich, in einer Zeit, wie das laufende Decennium, welche im Ganzen arm an neuen philoſophiſchen Productionen Deutſchlands iſt, hier eine neue Metaphyſik, und noch dazu im Umfange von faſt zwei Alphabeten auftreten zu ſehen. Auch wollen wir es nicht geradezu tadeln, ſich auf

den Gründer der neueren Philosophie, auf Kant, zurückzubeziehen, wie denn selbst in unserem Kreise eine solche Tendenz sich kund giebt. Wenn man aber bald achtzig Jahre nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft ein Buch schreibt, welches den Boden derselben gar nicht verläßt, sich oft an ihren Entwicklungsgang anschließt und mit ganz demselben Resultate abschließt, so gleicht ein solcher Philosoph doch gar zu sehr dem Epimenides. Statt, wie Schelling, der Philosophie bloß vierzigjährige Verirrungen vorzuwerfen, scheint er, nachdem er selber achtzig Jahre der Geschichte der Philosophie verschlafen, im Aufwachen zu einer längst verschwundenen Generation, als sey sie die Gegenwart, zu sprechen.

Der erste originelle Kantianer im vorigen Jahrhundert, Beck, und der letzte metaphysicirende Kantianer im laufenden, Herbart, der sich einen Kantianer von 1829 nannte, — sie hatten doch Beide manches sie von Kant Unterscheidende, sie Auszeichnende. Andere, wie Schopenhauer, knüpften an Kant an, um auf Seitenwegen ihm nach und weiter zu streben, nachdem die breite Heerstraße der Entwickelung des philosophirenden Geistes von seinen großen Nachfolgern, Fichte, Schelling und Hegel, eingenommen worden war. Ueberhaupt wird es jetzt Mode, nachdem diese ganze Evolution der deutschen Philosophie hinter uns liegt, daß Diejenigen, welche das Resultat nicht zu ziehen verstehen, sich wieder an den Anfang anlehnen, um daraus eine andere, ihnen besser scheinende Entwickelung abzuleiten. Aber dabei stehen zu bleiben, sich so vollkommen an's Ende des vorigen Jahrhunderts zurückzuversetzen, ist uns, nachdem wir längst die zweite Hälfte des neunzehnten überschritten haben, bisher noch bei Keinem vorgekommen, und von Niemandem zugemuthet worden.

Herrn Apelt war es vorbehalten, uns diese in einem gewissen Sinne neue Erscheinung darzubieten. Schlagen wir den Anfang des §. 1. der Einleitung auf, so lesen wir die Worte: „Alle unsere Erkenntniß fängt *mit* der Erfahrung an, aber es entspringt nicht alle unsere Erkenntniß *aus* der Erfah-

rung" (S. 1). Das ist auch wörtlich der Anfang der Kritik der reinen Vernunft; wobei sogar das Unterstreichen der Präpositionen vom Nachschreiber nicht vergessen ist. Und wie endet die Metaphysik des Herrn Apelt? Hier finden sich freilich in der Einrichtung beider Werke einige äußerliche Abweichungen, indem in einem sechsten Kapitel zu der vorangeschickten kritischen Darstellung in den fünf ersten Kapiteln noch eine Metaphysik der äußern Natur, der innern Natur, der Sittenlehre und der Religionslehre hinzukommt; so daß man in dem dicken Bande gewissermaßen ein Compendium der gesammten Kantischen Lehre erhält. Das Resultat derselben, der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, wird auf S. 698 also zusammengefaßt: „Der Glaube an Gottes heilige Liebe, der Glaube an die Geisterwelt, als das Reich der ewigen Liebe, das Vertrauen auf die ewige Reinigung und Heiligung unseres Willens, endlich die sittliche Hoffnung der in Selbstständigkeit des Geistes und vollendeter Reinheit des Herzens zu erhaltenden ewigen Seligkeit sind die alleinigen nothwendigen Grundgedanken der religiösen anschaulich belebten Ueberzeugung. Jede andere Ausführung und Wahl der Bilder enthält willkürliche Gleichnisse einer beliebigen Dichtung, die nicht als ewige Wahrheit vorgeschrieben werden sollte."

Aber ich würde Herrn Apelt zu viel Ehre anthun, wenn ich durch das Gesagte die Vorstellung bei meinen Hörern erweckt haben sollte, daß er auf gleicher Stufe mit dem Heros der Wissenschaft stehe, den er sich zum Urbild genommen. Wenn Kant in seiner metaphysischen Religionslehre, die er sehr gut die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft nennt, dem christlichen Dogma, als einem Bilde und Gleichnisse der Wahrheit, doch wenigstens versucht, einem philosophischen, also nothwendigen Sinn unterzulegen, so ist bei Herrn Apelt keine Spur eines Verständnisses der weltgeschichtlichen Bedeutung und Aufgabe des Christenthums anzutreffen. Die Bilder und Gleichnisse desselben sind ihm ja nur willkürliche und beliebige Dichtungen, womit er sich vielleicht auf den mythologischen

Standpunct von Strauß, oder auf die Höhe von Feuerbach geſtellt zu haben meint, aber auch ſie bei Weitem nicht erreicht, indem Jener immer noch eine nothwendige Deutung der Mythen, Dieſer ein wahres „Weſen des Chriſtenthums“ anerkennt. Der Herr Verfaſſer jedoch weiß über die „urchriſtliche Lehre“ nichts Anderes vorzubringen, als die gewiß ſehr dürftige Qualificirung, daß „kein Ceremoniendienſt und kein todtes Werk der äußeren Befolgung von Geſetzen, ſondern nur der Glaube und die innere Geſinnung der Herzensreinheit rechtfertigt und heiligt“ (S. 697).

Was dann aber in der Mitte zwiſchen jenem Anfang und dieſem Ende liegt, die fünf Capitel, welche folgende Titel führen: Begriff und Weſen der Metaphyſik; die reine Anſchauung; die ſpeculative Grundform der metaphyſiſchen Erkenntniß und das Syſtem der Kategorien und Ideen; der transſcendentale Idealismus; die objective Gültigkeit der menſchlichen Erkenntniß, — ſo will ich Ihnen daraus nur einige Proben anführen, die Jedem einen vollkommenen Aufſchluß über das geben werden, was er hier zu erwarten hat. An die Stelle der Idealität des Raums, die der Kantiſchen Anſicht eine ſo ſpeculative Farbe verleiht, ſetzt Herr Apelt die „empiriſche Realität“ deſſelben, indem er ſagt: „der wirkliche Raum iſt nicht nur derjenige, den ein Körper einnimmt, ſondern auch der außer ihm befindliche; und der Raum zwiſchen den Körpern beſitzt dieſelbe Wirklichkeit, wie derjenige, in dem ſich ein Körper befindet.“ — „Der Weltraum hat, unabhängig von dem Daſeyn aller Materie und ſelbſt als der erſte Grund der Möglichkeit ihrer Zuſammenſetzung, eine ſelbſtſtändige Wirklichkeit“ (S. 80 — 81).

Doch Herr Apelt weilt nicht umſonſt in Jena. Der längſt daraus entſchwundene Geiſt der Dioskuren der Wiſſenſchaft, die am Beginn dieſes Jahrhunderts daſelbſt ſo glorreich auftraten, hat einen ſchwachen Eindruck auf ihn zurückgelaſſen, — eine Terminologie, zwei Worte: von Schelling „das Abſolute“, von Hegel „die Negation der Negation.“ Freilich iſt Herrn Apelt das Abſolute nur ein anderer Ausdruck für die drei Kantiſchen

Ideen, namentlich für die dritte: die der Vollständigkeit der Bedingungen aller Wesen. Um sich diese absolute Totalität zu denken, sagt der Herr Verfasser ganz richtig, müssen wir die Schranken der Endlichkeit negiren; und da jene Schranken selbst Negationen sind, so „gelangen wir zur Vorstellung des absolut Realen nur durch Negation dieser Negation, d. i. nur durch doppelte Negation" (S. 304—305). Was uns natürlich nicht, wie bei Hegel, zur wahrhaften „Affirmation" des Absoluten, als einer durch das Denken erhärteten Realität verhilft. Bewahre! Herr Apelt will es, wie der alte Reinhold, nur mit der „Vorstellung" eines solchen Wesens zu thun haben, die, indem sie „als Erklärungsgrund aus der Wissenschaft verschwindet", nur „in der Ueberzeugung, im Herzen, in dem Schauen der Andacht" stehen bleibt (S. 337). Da lobe ich mir denn doch Schelling und die ihm in dieser Hinsicht gefolgt sind, welche das Absolute wenigstens als das nothwendig nicht **nicht** zu Denkende behaupteten. Die Glaubensphilosophie des Herrn Verfassers enthüllt sich vollkommen in folgendem Satze (S. 457): „Wie die Naturgesetze" — auf dem Gebiet des Endlichen, wo nichts „unerklärlich" ist — „die Principien der Wissenschaft, so sind die Ideen des Absoluten die Principien einer eigenthümlichen Erkenntnißweise unserer Vernunft, die aller Wissenschaft entgegengesetzt ist. Diese Erkenntnißweise ist der Glaube."

Eine solche unmittelbare und naive Rückkehr zum Standpunct der Jacobi'schen Glaubensphilosophie ist das Schiboleth aller derer, welche sich in den Tiefen der deutschen Speculation nicht zurecht finden können. Lassen wir ihnen ihren Standpunct, aber gestehen wir ihnen auch offen, daß wir sie und ihre Werke nicht in das Heiligthum der Philosophie einlassen können, und daß wir mit ihnen, als mit Fremdlingen, weiter nichts zu thun haben wollen noch können.

Michelet.

1. Ch. Secrétan: Recherches de la méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts, avec quelques applications et quelques exemples. Neufchatel, Ch. Leidecker. — Bâle et Leipzig. H. Georg. 1857.
2. J. Simon: Le devoir — 1. éd. 1854. —
   La religion naturelle. 1. éd. 1856. —
   La liberté de conscience 1857. Paris, Hachette.
3. E. Renan: Etudes d'histoire religieuse Paris, M. Lévy frères 1857.
4. H. Taine: Les philosophes français du XIX. siècle. — Paris, Hachette 1857. —
5. E. Naville: Maine de Biran, sa vie et ses pensées. Paris et Genève, J. Cherbulliez. 1857. —
6. A. L. A. Fée: Voyage autour de ma bibliothèque. Littérature et philosophie. — Paris et Strassbourg, Berger Levrault et fils. 1856.
7. Ch. de Rémusat: Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours. — Paris, Didier et Co. 1857.

Unverkennbar tritt in unſerer Zeit eine zunehmende Theilnahme an den Grundfragen der Religion hervor. Daß mit ihr zugleich der confeſſionelle und hierarchiſche Hader wächſt, iſt zwar eine ſehr begreifliche, aber darum nicht weniger bedauerliche Conſequenz. Nur eine von keinen anderen Rückſichten als denen der Wahrheit geleitete Unterſuchung der religiöſen Bedürfniſſe unſerer menſchlichen Natur kann den begonnenen Zug der Zeit ſeinem Ziele näher führen. Jeder Anſatz zu dieſem Ziele verdient Beachtung. Aus dieſem Geſichtspunkt zunächſt ſoll hier auf Secretan's und J. Simon's Schriften hingewieſen werden. —

Secretan theilt meine ſo eben ausgeſprochene Meinung. „Il nous faut une religion" ſagt er, dont nous trouvions les preuves en sondant notre coeur. Il nous faut une religion naturelle, plus conséquente, plus conforme aux faits, plus naturelle en un mot que le détritus connu sous ce nom. La théologie de notre époque ne se distinguera pas de sa philoophie." Aber das iſt ſeine Meinung, die Philoſophie unſerer Epoche wird darin beſtehen, aus der menſchlichen Natur die Wahrheit im Chriſtenthum zu begreifen. Den Weg wie ſie zu finden, will er bezeichnen. Unvollendet ſcheint ihm die Methode, nach welcher man die Wahrheit auf die blos äußere Autorität einer Offenbarung gründen will; bei dieſer Methode bleibt die Seele dem Gegenſtand der Erkenntniß fremd. Ebenſo wenig führt die logiſche Demonſtration zum Ziele, ſie läßt uns zu nothwendigen Wahrheiten der Erkenntniß aufſteigen, aber ſichert uns nicht

die Wahrheit des Faktums. Man könnte bei dieser Aeußerung fast an Schelling's negative Philosophie und ihre Ergänzung denken. Die Idee der Wahrheit nun soll einen Contakt des Göttlichen und Menschlichen voraussetzen, eine Offenbarung, aber eine solche die sich durch innere Zeichen ankündigt und sich selber rechtfertigt. Indem der Mensch die Wahrheit sucht, sucht er sich zu verstehen. Und versteht er sich, so findet er das Göttliche in sich. Dieses göttliche Element in uns soll nun besonders in der Moral liegen, „à cause de l'autorité que nous sommes obligé de reconnaître au principe moral," dieses moralische Element soll unser wahrhaftes Wesen bilden. Daher soll uns nicht die Intelligenz, sondern das Gewissen Kriterium der Wahrheit seyn. Die Vernunfterkenntniß geht überall auf den ursächlichen Zusammenhang, ja sie ist sogar nur unter der Voraussetzung unbedingter Gesetzmäßigkeit möglich. Gegen diese Voraussetzung aber, die unsere Willensfreiheit im Causalgesetz begrübe, empört sich das Gewissen, das uns die Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen vorhält. Unser Gewissen fordert die Willensfreiheit, selbst wenn unsere Vernunft sie nicht begreift. So erhält das moralische Bewußtseyn die Macht eines Prinzipes, das uns in der Erkenntniß der Wahrheit leitet. —

Ohne den Einfluß moralischer Postulate auf theoretische Annahmen in Abrede stellen zu wollen, wird man doch behaupten müssen, daß Secretan auf das Gewissen zu viel Gewicht legt, wenn er die Intelligenz sogar vom substantiellen Bestand unseres Wesens ausschließt; daß es besonderer Erwägungen bedürfte, ehe man mit ihm kurzweg Gewissen und Willen identificiren könnte; und daß große Bedenken vorhanden sind, den Willen als Basis der Seele von der Intelligenz als bloßem Vermögen, bloßem Accidenz zu unterscheiden. — Ebenso bleibt Manches gegen Secretan's Ableitung christlicher Dogmen aus dem menschlich moralischen Bewußtseyn einzuwenden. Doch wird es besser seyn auf Punkte so viel bestrittener Natur nicht in oberflächlicher Kürze einzugehen. Ich werde Gelegenheit haben, Secretan's wichtige Vermittlungen ausführlicher zu besprechen. Sein Buch wird

Theologen und Philoſophen lebhaft intereſſiren. Großen Reiz gewährt auch der Abdruck einiger Aufſätze über die Sünde und den freien Willen, die Scherer, Durand, Chavannes und Colani in der Revue de théologie et de philosophie publicirten. Man erkennt in ihnen die lebendige Förderung der Probleme im Contakt der Geiſter.

Wie Secretan erſtrebt auch J. Simon eine natürliche Rechtfertigung der religiöſen Bedürfniſſe des Menſchen, wie Secretan legt auch Simon Gewicht auf die Moral; aber er iſt weniger befangen im Anſchluß an die Dogmen des Chriſtenthums.

Der gelehrte Verfaſſer der Hist. de l'école d'Alexandrie, 2 vol. 1845 iſt durch oben citirte drei Schriften in den letzten Jahren mit den philoſophiſchen Ideen, die ſeine Zeit und gerade auch ſeine Nation bewegen, in lebhaftere Berührung gekommen, als bei philoſophiſchen Schriften gewöhnlich iſt. — Die erſte Schrift wurde 1854 von der franzöſiſchen Akademie mit einem Preiſe gekrönt und iſt nun ſchon in 4. Auflage erſchienen; auch das zweite Buch erſchien bereits in 3. Auflage. Die dritte Schrift iſt der Abdruck von Vorträgen, die der Verfaſſer im December des vorigen Jahres vor der „literariſchen Geſellſchaft" von Gent unter großem Beifall gehalten hat. — Da die behandelten Themata zu denen gehören, über die jeder gebildete Menſch ein Urtheil ausſprechen zu können glaubt, ſo ſind natürlich dieſe Schriften ſehr verſchieden beurtheilt worden, und zwar wie zu erwarten ſtand, unter dem trübenden Einfluß der Parteien. J. Simon entſagte nämlich nach dem Staatsſtreich freiwillig ſeiner Stellung als Profeſſor an der Pariſer Univerſität, weil er den vom Kaiſer verlangten neuen Eid nicht leiſten wollte. Er lebte ſeitdem als Privatgelehrter in Paris, und gehört zur demokratiſchen Partei, die ſich um die Revue de Paris gruppirt, durch die auch J. Simon ſeine philoſophiſchen Ideen in Umlauf ſetzt. Dieſe oppoſitionelle Parteiſtellung iſt allerdings bei Beurtheilung der ſchnellen Verbreitung ſeiner Bücher mit in Anſchlag zu bringen: manche Stellen ſeines Buches „Die Pflicht" ſind in ſehr ſichtba-

ter Beziehung zu Zeitumständen geschrieben: — allein es ist verkehrt, die allgemeine Bedeutung der Bücher über ihre Zeitbeziehung zu verkennen. Man hatte Unrecht, das selbstständige philosophische Interesse derselben in Abrede zu stellen, wie dies besonders von denen geschah, die eine Naturreligion und Naturmoral für veraltet halten. —

Das erste Buch „Die Pflicht" zerfällt in folgende Abschnitte: I. La liberté (chap. I. démonstration de la liberté. — II. examen des princip. objections — III. l'habitude). — II. La passion (chap. I. origine et classific. des passions — II. l'amour de soi — III. l'amour de l'humanité — IV. l'amour divin. — V. de l'état d'une âme gouvernée par les passion). — III. L'idée (chap. I. de l'idée de la justice — II. de la nature de la justice — III. de la formule de la justice). — IV. L'action (chap. I. de la division des devoirs et de l'objet propre des jugemens de la conscience — II. de l'obligation de respecter en soi même le droit — III. de l'obligation de respecter le droit dans autrui — IV. du droit de Dien sur les créatures, et des devoirs qui en résultent pour l'homme — V. de la vie heureuse). —

Zuerst betrachtet der Verf. als Vorbedingung zur Erfüllung des Pflichtgebotes die Willensfreiheit. Ihm erscheint dieselbe als eine Thatsache unseres Bewußtseyns, deren Existenz man ebensowenig, wie die des Schmerzes, der Freude zu beweisen nöthig hat. Die Reue beweist Jedem, daß er handelt, als wäre er frei; und Niemand zweifelt eigentlich an seiner Freiheit, sondern giebt sich nur aus falscher Tendenz Mühe, die Thatsache seines inneren Lebens zu bezweifeln. Als philosophisch wichtigere Frage erörtert der Vf. eingehender das Verhältniß des Willens zu den Motiven und sucht darzuthun, wie sich der Wille nicht bestimmt ohne Motiv und doch frei wählt zwischen den Motiven. — Der Betrachtung über diese Vordingung zur Pflichterfüllung folgt eine Erörterung über die Leidenschaft, die ihr entgegen steht. Wenn ich Passion mit Leidenschaft übersetze, so geschieht dies nur in Ermangelung eines Wortes, das die Bedeutung trifft, die

der Verf. dem franz. Worte gab. Er meint damit ſo viel wie perſönliches Intereſſirtſeyn, wie dies ſeine Behauptung zeigt, daß man ohne Paſſion nur urtheilen, nicht handeln würde. Ihm iſt daher die Paſſion nothwendiges Mittelglied jeder ſittlichen Handlung, der Wille kann nur durch Benutzung der Paſſion die Pflicht erfüllen. Nach ihm iſt der Einfluß der Paſſion auf den Willen direkt, während die Idee der Pflicht den Willen nur beſtimmen kann, indem ſie zuerſt die Paſſion verändert. Ueber die Pflicht ſelbſt und das oberſte Gebot der Moral denkt er wie Kant, und nur über das Verhältniß der Moral zu Gott ſpricht er ſich anders aus als Kant. Zuletzt führt ihn die thatſächlich auf Erden nicht ſtattfindende Harmonie von Glück und Verdienſt auf die Nothwendigkeit des Glaubens an Unſterblichkeit. —

Dieſe letzten Punkte leiteten ihn unmittelbar auf die Vorſtellungen über die Vorſehung und mögen den erſten Anſtoß zur Publikation des zweiten Buches: La religion naturelle gegeben haben. Dieſes Buch zerfällt in folgende Abtheilungen: 1. Partie: La nature de Dieu. (Chap. I. rèflexions sur les preuves de l'existence de Dieu. — II. de l'incompréhensibilité de Dieu. — III. la création et le panthéisme). — 2. Partie: La Providence. (Chap. I. démonstration de la Providence. — II. examen des objections tirées de l'existence du mal. — III. examen des objections tirées de l'immutabilité divine. — IV. Dieu gouverne le monde par des lois générales). — 3. Partie: L'immortalité. (Chap. I. preuve de l'immortalité de l'âme. — II. de la destinée de l'âme après la mort). — 4. Partie: Le culte. (Chap. I. de la prière. — II. du rôle de la philosophie religieuse dans la société moderne). —

Namentlich an dieſes letzte Kapitel ſchließen ſich J. Simon's in Gent gehaltene Vorträge über Gewiſſensfreiheit an; ſie zeigen hiſtoriſch und ſpekulativ die Bedeutung der Philoſophie für religiöſe Toleranz. Im größeren Publikum haben natürlich beſonders derartige Punkte lebhaftere Diskuſſionen angeregt. Die Freidenker ſowohl, wie die ſtrengen Anhänger einer poſitiven Religion fanden den philoſophiſchen Kultus Simon's, der darauf

hinausläuft, zu lieben, zu arbeiten, ſich im Gedanken, im Gebete zu Gott zu erheben, zu vage und trivial. Die Freidenker ſpotteten über ſein Gefühl, und die Strenggläubigen lobten es natürlich, nur bedauerten ſie, daß er es nicht auf würdigere Weiſe zu befriedigen ſuchte. Auch in deutſchen Blättern iſt ſchon in verſchiedener Weiſe über die Anſichten Simon's geſprochen. K. Grün in einem Aufſatz des Deutſchen Muſeum's vom 16. April d. J. („Die Wendungen der Philoſophie in Frankreich") behandelt die theiſtiſch religiöſe Wendung, an welcher J. Simon mitwirkt, äußerſt geringſchätzig und oberflächlich; wie dies mit Recht im Magazin der Literatur des Auslandes Nr. 59. getadelt ward. Auch die National-Zeitung brachte aus Paris über „Die neueſten Fortſchritte der Philoſophie in Frankreich" in Nr. 331 d. J. einen H. B. O(ppenheim ?) unterzeichneten Bericht, der denſelben Tadel verdient. Man thut ſicher Unrecht über die in der That wohl auf täuſchendem Anſchluß an gewiſſe Verehrungsweiſen und Verehrungsausdrücke der chriſtlich poſitiven Religion beruhende äußere Seite der von J. Simon vertheidigten Naturreligion den tieferen Kern der Vertheidigung zu überſehen. Sein Buch über die natürliche Religion iſt trotz einiger Längen wirklich eine ſchwungvolle und philoſophiſch eingehende Fürſprache für das Recht des einfachen Glaubens an die Exiſtenz eines bewußt wollenden Gottes, an die Vorſehung und unſere Unſterblichkeit. Allerdings bin ich der Meinung, daß Simon manchen Beweiſen für gewiſſe Annahme eine größere Kraft beilegt, als mit anderen Anſichten, die er namentlich im Kap. II. des 1. Theils ausſprach, vereinbar ſcheint; indeſſen hebt das den philoſopiſchen Werth ſeiner Fürſprache für jenen Glauben keineswegs auf. Auch ſcheinen Manche mit Unrecht vorauszuſetzen, weil am Ende das Reſultat ſeiner Betrachtungen ein ſehr gewöhnlicher, unter den Menſchen ſehr verbreiteter Glaube iſt, müßten auch die Betrachtungen zu trivial ſeyn, um von philoſophiſchen Fachleuten beachtet werden zu müſſen. Es iſt ſo unwichtig nicht, auch Bekanntes in gewandter Form zu leſen und eine eigenthümlich klare und geiſtvolle Zuſammenſtellung ſelbſt bekannter Ideen wirft gar nicht ſelten ein neues

Licht ſelbſt auf Bekanntes. Es würde bald auf manchen Feldern der Philoſophie Todtenſtille herrſchen, wenn der alte längſt bekannte Kampf um gewiſſe metaphyſiſche Probleme ſich nicht in immer klarerer und der jeweiligen Zeit angemeſſener Form erneuern dürfte. Auch in Deutſchland hat ja die Philoſophie der letzten Zeit um die Fixirung des Gottesbegriffs ſich vielfach Mühe gegeben; es iſt daher auf einige Sympathie für ähnliche Beſtrebungen der franzöſiſchen Philoſophie zu rechnen. Auch ſie drängt dahin; ein Zeugniß davon geben viele Schriften, z. B. um nur einige zu nennen: Barthölmès, hist. critique des doctrines religieuses de la philos. moderne 2 vol. 1855, Damiron's, Berſot's, Blanc Saint-Bonnet's, Strauß-Dürkheims jüngſte Schriften über die Vorſehung, Marets Philosophie et religion Auch Couſin hat ſchon wiederholt erklärt, daß ihm noch die philoſophiſche Aufgabe obliege, ſeine Anſichten über ein Theodicee aus ſeinen Werken zuſammenzufaſſen. J. Simon's Bücher ſind bei dieſen Beſtrebungen der Philoſophie in Frankreich von keinem geringen Einfluß. Dafür ſpricht einerſeits ſchon ihre ſtarke Verbreitung und andererſeits die heftige Oppoſition beſonders einiger Geiſtlichen gegen ſie. So waren ja auch J. Simon's Schriften unter den Büchern, die jüngſt ein Prieſter der Provinz im öffentlichen Auto-da-fe verbrannte. Und ſchon im J. 1855 warnte der Biſchof von Poitiers in ſeiner publicirten „instruction synodale à son clergé diocésain assemblé pour la retraite et le synode (v. 7. Juli) vor Simon's Schriften. Ich denke demnächſt alle dieſe Reibungen in einem beſonderen Buch: „Philoſophie und Religion in Frankreich" darzuſtellen und werde dann auch Gelegenheit haben, über J. Simon's Anſichten kritiſch eingehender zu ſprechen, als hier in Kürze erſprießlich geweſen wäre. Inzwiſchen wünſchte ich auf das jedenfalls zeitgeſchichtliche Intereſſe ſeiner beachtenswerthen Bücher hinzuweiſen, um ſo mehr, als oberflächlich abſprechende Urtheile in deutſchen Blättern Eingang fanden. Manche Fachgenoſſen möchten meinen, man müſſe ſolche Beziehungen zum größeren Publikum unbeachtet laſſen; allein mir ſcheint die Philoſophie wie jede Wiſſenſchaft, bei ſol-

cher Absonderung nur zu leiden. Sie hebt ihren Kredit nicht, wenn sie dem falschen Gerede vor der Oeffentlichkeit vornehm freien Lauf läßt. Selbst in verkehrtem Gerede über philosophische Dinge spricht sich ein ringendes oder nothwendig abgedrungenes philosophisches Interesse aus. Es ist für die Philosophie, die über Theilnahmlosigkeit des Publikums klagt, nothwendig, auf diese Interessen Rücksicht zu nehmen. J. Simon hat mit sichtbarem Erfolge diese Aufgabe aufgenommen, nachdem er sich in der Wissenschaft durch seine historisch philosophischen Arbeiten bekannt machte. Um so mehr verdient auch sein jetziges Bestreben Schutz und Beachtung von Seiten der Wissenschaft. —

Von denjenigen, die in J. Simon's Naturreligion und Moral weiter Nichts finden wollten, als triviale Tiraden zur Beschwichtigung einer durch heterodoxe Philosophie aufgestörten Philisterruhe, sind wiederholt E. Renan und H. Taine als stärkere Geister hervorgehoben. Es ist daher an der Zeit auch ihr Verhalten zur Philosophie in's Auge zu fassen.

Renan ist durch sein Buch über Averrhoes und den Averhoismus, sowie durch seine Geschichte der semitischen Sprachen als tüchtiger, wenn gleich mitunter etwas zu kühner wissenschaftlicher Forscher wohl bekannt. Es liegt in der Natur der Sache, daß seine geschichtliche Kritik auch von gewissen philosophischen Ideen und Grundsätzen getragen wird, aber es ist unmöglich, ihn darnach zum Vertreter einer bestimmten philosophischen Richtung zu machen. Renan selbst hat diese Prätension nicht. Auch sein citirtes neuestes Buch gehört viel weniger der Philosophie an, als der Religionsgeschichte. Er vereinigt in demselben folgende früher in der Revue des deux Mondes und der eingegangenen Liberté de penser publicirte Artikel: Les religions de l'antiquité — le peuple d'Israel — les historiens critiques de Jesus — Mahomet — la vie des Saints — l'Imitation de Jésus Christ — Calvin — Channing — la nouvelle école Hégélienne — la tentation du Christ. — Nur der vorletzte Artikel über die Neu-Hegelianer läßt etwas streng Philosophisches erwarten;

aber auch hier kommt vorwiegend ihre Stellung zur chriſtlichen Religion in Betracht. Daß dennoch das Buch zu philoſophiſchen Erörterungen Anlaß gab, kommt einzig auf Rechnung einiger in den Artikeln und in der 27 Seiten langen Vorrede niedergelegten Aeußerungen über das Verhältniß der Vernunft zur Religion. Aus dieſen ſporadiſchen Aeußerungen hat man viel zu beſtimmt eine philoſophiſche Richtung herausgeleſen und, wie mir ſcheint, überdies nicht immer die richtige. Eine philoſophiſche Doktrin zu entwickeln, lag nicht in Renan's Abſicht; vielmehr ſcheint er das Eingehen auf nahe liegende Spekulationen wiederholt als unzeitig zu vermeiden. Mit einem gewiſſen geiſtigen Ariſtokratismus ſchließt er das Gebiet der Philoſophie vom Intereſſe des größeren Theils der Menſchheit ab. „Sublime," ſagt er, „si on „la considère dans le cénacle des sages, dont elle a été l'ali„ment et l'entretien, la philosophie n'est qu'un fait imper„ceptible, si on l'envisage dans l'histoire de l'humanité. On „compterait les âmes qu'elle a ennoblies, on ferait en quatre „pages l'histoire de la petite aristocratie qui s'est groupée „sous ce signe." Und kommt Renan einmal an Punkte, wo die philoſophiſche Spekulation eintreten könnte, dann bricht er ab, ſeiner ausgeſprochenen Tendenz gemäß. „La question fon„damentale, sur la quelle doit rouler la discussion religieuse, „c'est-à-dire la question du fait de la révélation et du sur„naturel, je ne la touche jamais; non que cette question ne „soit résolue pour moi avec une entière certitude, mais par„ceque la discussion d'une telle question n'est pas scientifi„que, ou pour mieux dire parce que la science indépendante „la suppose antérieurement resolue." — Er will, daß man in ſeinen Schriften nichts ſähe „que de pures recherches d'érudition," Nichts als eine Anwendung philologiſcher Kritik auf geſchichtliche Probleme der Theologie. Welches Recht haben nun Andere, die Tragweite ſeiner Schriften zu erweitern? — Hat Renan über Religion oder religiöſe Probleme keine Aeußerungen gethan, die weiter greifen? —

In der That haben manche ſeiner Ausſprüche über Reli-

gion und Gott zu philoſophiſchen Bedenken Anlaß gegeben. Er tadelt Feuerbach, daß für ihn der Glaube an gewiſſe chriſtliche Dogmen ebenſo ſehr als Aberglaube gilt, wie der Glaube an Gott und Unſterblichkeit, und findet den letzteren Glauben im Weſen des Menſchen begründet. „Que si vos facultés, vibrant simultanément, n'ont jamais rendu ce grand son unique que nous appelons Dieu, je n'ai plus rien à dire; vous manquez de l'élément essentiel et caractéristique de notre nature.“ Wir ſehen, daß Renan Theiſt ſeyn will, aber wie er ſich den grand son unique, der zu Gott führt, vorſtellt, darüber erfahren wir von ihm nur Weniges mehr. Ihm gilt der Name Gottes als ein Volksausdruck, der in Rückſicht auf die Verehrung, die ihm die Menſchheit zollt, beizubehalten iſt, wiewohl das Volk und der Denker bei dieſem Begriff Verſchiedenes denken werden. „Dieu, Providence, immortalité, autant de bons vieux mots, un peu lourds peut-être, que la philosophie interprètera dans des sens de plus en plus raffinés, mais qu'elle ne remplacera jamais avec avantage. Sous une forme ou sous une autre, Dieu sera toujours le résumé des nos besoins supra-sensibles, la catégorie de l'idéal (c'est à dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal), comme l'espace et le temps sont les catégories des corps (c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons le corps). — Wenn ich nun mit Recht erkläre, daß dies zugleich die ausführlichſte Aeußerung Renan's über Gott iſt, ſo werde ich auch wohl mit Recht behaupten, daß man Renan's eigenem Sinn zuwider handelt, wenn man nach einer philoſophiſchen Doktrin in ſeinen Aufſätzen ſucht. Höchſtens erkennt man aus dieſen und ähnlichen Aeußerungen einen gewiſſen allgemeinen Charakter ſeiner Religionsanſchauung. Man kann ſchließen, daß er keiner poſitiven Religion innerlich angehört; und wenn er warnt, daß man den „refus d'adhésion à telle ou telle croyance se donnant pour révélée“ nicht mit Irreligioſität verwechſele, ſo warnt er damit auch das Urtheil Anderer über ihn. Man that ihm Unrecht, wenn man hinter ſeiner Zurückhaltung nur Skepſis verborgen glaubte. „L'histoire philosophique des

religions," ſagt er, „en nous montrant la foi constante de l'humanité à un principe céleste et à un ordre suprême, mène donc à la foi; non à cette foi qui matérialise son objet dans des symboles grossiers, mais à cette foi qui pour croire à l'idéal n'a pas besoin de croire au surnaturel." Daß es ihm Ernſt iſt mit dieſer geſchichtsphiloſophiſchen Sicherung des Glaubens, iſt eine Ueberzeugung, die meine perſönlichen Unterhaltungen mit Renan in mir zurückgelaſſen haben. Unklarer iſt mir geblieben, wie ſein theiſtiſcher Glaube ausſieht. Er ſucht in allen Religionen die Religion und findet dieſe in jeder Erhebung des menſchlichen Gemüthes zum Idealen, ſo daß der Menſch, der ſein Leben tiefer faßt, ihm als der wahrhaft religiöſe gilt. Er findet, daß ſich dieſes Gefühl unter verſchiedenen Formen äußert, unter ſymboliſchen beim Volk, unter abſtrakten beim Philoſophen, aber als Kern in den verſchiedenen Formen erſcheint ihm nur Eins — die Erhebung zum Ideal. Darin liegt nach ihm das Weſen der Religion. Aber ob dieſer Zug zum Ideal uns auch zu beſtimmten Vorſtellungen über daſſelbe führen kann? — Was Renan darüber denkt, erſieht man nicht. „L'infini ne saurait être renfermé dans un systéme," ſagt er; daraus könnte man ſchließen, daß Renan, durch die Geſchichte genöthigt, die Exiſtenz eines religiöſen Bedürfniſſes für berechtigt hält, aber es zugleich als unmöglich anſieht, daß dieſes Bedürfniß zu wiſſenſchaftlich beſtimmten Vorſtellungen über das Unendliche oder Gott nach dem Volksausdruck jemals gelange. Das iſt allerdings eine Skepſis, aber nur an unſerer Erkenntnißkraft, nicht an der Wahrheit gewiſſer Glaubensſätze. Dieſen letzten Skepticismus hat Renan nicht, er beſchränkt ſich in der Wiſſenſchaft auf Kritik, weil nur ſie ihm hier Erfolg verſpricht. Faſt fürchte ich, daß er die Grenzen unſerer Erkenntniß noch enger zieht, als nöthig, und deshalb ſich ſelbſt der Spekulation mehr entfremdet, als bei der Schärfe ſeines Denkens um der Sache willen zu wünſchen iſt. — Mit Bedauern vermiſſe ich unter den genannten Artikeln einen Aufſatz aus der „Liberté de penser" über den Urſprung der Sprache, der gleichfalls zu den études d'histoire religieuse

hätte gezählt werden können und philosophisch bedeutender ist, als die jetzt abgedruckten.

Will übrigens Renan seine wissenschaftliche Kraft vom unsicheren Gebiete der Spekulation absichtlich fern halten, so sollten auch Andere davon abstehen, eine philosophische Tendenz aus ihr herauszulesen. Liegt auch eine solche im Hintergrunde, so tritt sie doch zu wenig heraus, um irgend welche Ansprüche zuzulassen. —

Anders ist es mit Taine, der sich zum philosophischen Richter über Vor- und Mitwelt aufwirft, und um so schärfer die philosophische Kritik herausfordert, je schärfer er sein Richteramt übt.

Er bespricht in seinem Buche die Philosophen Laromiguière, Royer-Collard, Maine de Biran, Cousin und Jouffroy. Das sind nicht alle Geister, die in der neueren Entwicklung der Philosophie in Frankreich zu beachten sind; neben ihnen gingen verschiedene Schulen andere Wege, wie z. B. die theologische und sensualistische. Da Taine sie völlig übergeht, muß man annehmen, daß sein Buch einen anderen Zweck verfolgt, als den die Zeitgeschichte der Philosophie zu schreiben. Die genannten Männer sind Sprossen eines Zweiges der Philosophie; Taine will die Nichtsnutzigkeit dieses Zweiges darthun. Er will diesen Zweig vom Baum der Philosophie abhauen; aus diesem Gesichtspunkt ist sein Buch geschrieben. Mit erlaubten und unerlaubten Kriegsmitteln zieht er gegen die Philosophie zu Felde, die besonders seit Cousin die philosophischen Lehrstühle Frankreichs beherrscht hat. Schopenhauer könnte sagen, es wäre ein Feldzug gegen die Kathederweisheit der Philosophie-Professoren; nur Maine de Biran, der nie Professor war, ließe sich in diese Kategorie nicht einreihen.

Dergleichen Feldzüge pflegen zwar meist eine gute Bewegung zu provociren; allein ohne Regelwidrigkeit geht's nicht ab. Die fehlt denn auch bei Taine nicht.

Weder über das Biographische, noch über die Ansichten der

Behandelten wird man vollſtändig unterrichtet; es handelt ſich nur um eine Darſtellung und Kritik einiger philoſophiſchen Haupttendenzen. Urtheilen wir nun über das Buch in dieſer Beſchränkung, ſo genügt auch dann weder die Darſtellung noch die Kritik, obſchon in beiden Vieles ſehr beachtenswerth iſt. — Einige Beiſpiele mögen dieſes Urtheil rechtfertigen. Taine macht es M. de Biran zum beſonderen Vorwurf, daß er von den Seelenvermögen auf einen ſubſtantiellen Träger ſchloß; abgeſehen davon, ob der Vorwurf gerecht iſt, genügt ſchon dieſe einfache Darſtellung der Anſicht Biran's geſchichtlich nicht. Anfangs wollte Biran gerade wie Taine, ſtatt von Subſtanzen nur von Urſachen ſprechen; hätte Taine nur beachtet, wie Biran ſich von dieſer Anſicht frei machte, ſo hätte er gewiß die Theorie eingehender dargeſtellt. —

Das ganze Kap. VII. handelt von Couſin's Theorie der Vernunft; aber ſeltſamer Weiſe iſt von dem, was in dieſer Theorie wirklich falſch iſt, gar nicht die Rede, und was darin recht iſt, gerade Das findet bei Taine keine Gnade. Couſin behauptete nämlich, die Vernunft ſey das Unperſönliche in uns, der Wille allein das Perſönliche, und einen Beweis dafür ſuchte er darin, daß wir wohl von unſerem Willen, aber nicht von unſerer Wahrheit ſprechen. Das iſt verkehrt; nicht Wille, ſondern Tugend ſteht der Wahrheit gegenüber, und Couſin ſelbſt wird dem Begriff der Tugend einen ebenſo imperſonellen, univerſellen Werth beilegen wollen, als dem der Wahrheit. Von dieſem Hauptpunkt nun in der Vernunftlehre Couſin's, über den ſchon 1839 P. Leroux in ſeiner Réfutation de l'électisme mit ihm rechtete, erwähnt Taine gar nichts; dagegen bekämpft er blos das von Couſin gelehrte a priori der Vernunfterkenntniß. Couſin behauptet natürlich, daß unſere univerſellen und nothwendigen Urtheile nicht aus der Erfahrung ſtammen. Taine will beweiſen, daß dem doch ſo ſey. Wir beobachten verſchiedene Eigenſchaften ſagt er, und finden, daß es Eigenſchaften eines Dinges, eines Ganzen ſind; weil ſich dieſe Erfahrung beſtändig wiederholt, erfahren wir, daß alle Eigenſchaften Eigenſchaften eines Dinges

sind. So bildet die Erfahrung universelle Urtheile. — Mit diesem Räsonnement beweist Taine, daß er ganz verkennt, worauf es bei der allerdings oft mißverstandenen Frage nach dem a priori unserer Erkenntniß eigentlich ankommt. Es handelt sich ja nur darum zu prüfen, ob und welche Kräfte in unserem Geiste so ursprünglich sind, daß die Erfahrung sie nicht giebt, sondern nur in Thätigkeit setzt. Daß die allgemeinen Urtheile erst mit der Erfahrung des Einzelnen heraustreten, worauf Taine hinzeigt, ist gar kein Widerspruch gegen die Apriorität gewisser Denkgesetze. Taine's Einwände bleiben daher gerade vor dem eigentlichen Probleme stehen. —

So ist es mit seiner ganzen eigenen Anschauung, so weit sie in der Kritik und den letzten Kapiteln De la méthode zum Vorschein kommt. Nach ihm besteht die Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft darin, zunächst, die Worte auf die Thatsachen zurückzuführen, die sie bezeichnen, und die Thatsachen der Erkenntniß zu häufen. Dann gilt es, in der Verbindung der Thatsachen die bestimmenden Ursachen aufzusuchen, die wieder Thatsachen sind. So viel Richtiges auch Taine über diese Methode des Erkennens sagt, so gut er besonders über den Typus als bestimmende Ursache spricht, so hat doch die Frage, was wir erkennen, wenig durch ihn gewonnen. Wenn er die Seele nicht Vermögen, nicht Wesen heißen will, sondern Thatsache; so ist damit eigentlich nur die Untersuchung, was sie ist, abgewiesen. Hält Taine diese Untersuchung für unmöglich, so wäre dies zu entwickeln gewesen. Taine will durch seine Erkenntnißmethode zu fünf oder sechs allgemeinen Sätzen gelangen; Mensch, Thier, Pflanze, die Weltkörper und chemischen Elemente definiren; Naturgesetze entdecken, und dann aus diesen die ganze Mannichfaltigkeit der Welt in ihrer Nothwendigkeit ableiten. Er ist Fatalist, was besonders in einer andern mir unbekannten Schrift über T. Livius hervortreten soll. Er nimmt auch, indem er von dem Natur-All als einem Wesen redet, einen pantheistischen Anflug, indessen ist dieser Anflug so überaus leicht angehaucht, daß man kaum darnach, wie es in Frankreich geschah, sagen darf, Taine

erneuere den Spinozismus. Er vertritt die realiſtiſche Methode und beurtheilt von ihr aus die Leiſtungen ſeiner Vorgänger. —

Selten iſt die Form ſeiner Kritik geziemend, er ſucht das Pikante und Parodore und hat daher allerdings ein philoſophiſches Buch geſchrieben, das zur Lektüre reizt; aber dieſer Reiz iſt keineswegs überall der Sache angemeſſen. — Bisweilen iſt auch das Urtheil ſelbſt, vielleicht gerade durch jenes Haſchen nach Pikantem, überaus ſchief gerathen, unter Anderem, z. B. da, wo er Jouffroy's Glauben an die Fortdauer unſerer Seele beſtreitet. Jouffroy ſah nämlich einen Beweis für ſie in unſerem Verlangen nach Unendlichem; Taine meint nun, wenn ſolche Triebe zur Unendlichkeit über den endlichen Abſchluß unſeres Lebens im Tode hinausweiſen ſollten, dann müſſe auch der Ochs unſterblich ſeyn, deſſen Beſtimmung ſey funfzehn Jahre zu leben und Kälber zu zeugen, den aber die Menſchen im ſechſten Monat kaſtrirten und im dritten Jahre ſchlachteten. Das Lebensziel des Ochſen gehe alſo eigentlich über ſein Lebensende hinaus, er müſſe daher Gelegenheit haben, das fehlende Ende nachzuholen. Die Leichtfertigkeit dieſer Erörterung iſt augenſcheinlich genug, um weiter Nichts über ſie zu ſagen. — Oft aber ſind Taine's Urtheile richtig und geſund; man erkennt überall, daß Taine zu den vordringenden Geiſtern gehört, denen das Klopfgefechte der Worte nicht genügt. Er überſetzt den abſtrakten Jargon Biran's in verſtändliche Worte; er führt die pſychologiſchen Umſchreibungen Jouffroy's auf ihre Richtigkeit zurück in Betreff der gewünſchten Sacherklärung; er tadelt, daß Royer-Collard und Couſin ſelbſt in ihrer Philoſophie nicht die philoſophiſche Wahrheit allein in's Auge faſſen; er billigt den Zug aller dieſer Männer nach einer gründlichen Pſychologie, aber er mißbilligt die allzu geringe Förderung derſelben. In allen Dieſem iſt viel Gutes und Beachtenswerthes. —

Der in den Anſichten der genannten Männer ſich durcharbeitende Spiritualismus hat große Verdienſte um die Belebung philoſophiſcher Studien in Frankreich; aber er iſt in den Fehler gefallen, allzuſchnell und nach Nebenrückſichten auf beſtimmte

Resultate loszusteuern. Der Spiritualismus sollte schlechterdings für gewisse Annahmen über Gott und die menschliche Seele Garantie leisten. Anstatt diese Garantie aber, wie man wollte, durch tiefes Studium der Psychologie zu befestigen, gefiel man sich zu sehr darin, mit der Garantieleistung als bloßem Resultat sich zu brüsten. — Aus diesem Mangel entspringt das Recht der gegenwärtigen Angriffe gegen den Spiritualismus, wie sie Taine führt und ebenso Dolfus in seinem Lettres philosophiques. Sie greifen mit Grund den Kredit der spiritualistischen Beweisführungen an; aber ohne Grund die Richtigkeit der Resultate und mit um so geringerer Befugniß, als die wenigen Andeutungen, die sie über Das geben, was sie an die Stelle setzen wollen, nicht eben Besseres versprechen. Leichtfertig spricht er von Biran's und Royer-Collard's eingehendem Nachdenken über die Frage, wie wir zum Wissen von der Außenwelt gelangen; und seltsam genug meint er, es werde viel damit gewonnen seyn, wenn die Psychologie erst bewiese, daß die perception extérieure eine hallucination vraie sey. Taine sowohl wie Dolfus scheinen auf ihrem Wege noch vorschneller einem Ziele zuzueilen, als diejenigen, die sie tadeln. —

Taine wird als scharfer Kopf, als Selbstdenker und Mensch von Wissen gewiß behutsamer werden; aber stets wird man die Leistungen seiner Vorgänger höher schätzen müssen, als er thut. Es scheint als hätte er der Zeit, die er beurtheilt, noch zu nahe gestanden; eine unbefangene Geschichte derselben wenigstens gab er nicht. — Das ist um so mehr zu bedauern, als eine solche fehlt; denn auch Damiron's 1828 publ. Essai sur l'hist. de la philos. en France au 19. siécle müßte jetzt in wesentlichen Studien erweitert werden.

Einen wichtigen Beitrag zu solcher Geschichte wird die von Pastor E. Naville in Genf vorbereitete Herausgabe der vollständigen Werke Maine de Biran's bieten. Die 1841 von Cousin edirten Oeuvres philosophiques de M. de Biran 4 vol. enthalten nämlich dessen wichtigste Arbeit nicht, die sein ganzes Den-

kerleben in Anſpruch nahm: „Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature.“ François Naville, der Vater des oben Genannten, hatte im Herbſt 1822 Maine de Biran in Genf kennen gelernt und ihn oft von ſeiner Pſychologie ſprechen hören. Verwundert, dieſe nicht in der Ausgabe ſeiner Werke zu finden, ſchrieb er darüber gleich an Stapfer, ihren beiderſeitigen Freund. Später fragte er bei Biran's Familie an. Dieſe wandte ſich mit Erfolg an die Erben von Biran's Freund Lainé, denen Biran ſeinen literariſchen Nachlaß vermacht hatte. So kam 1843 und 44 ein Manuſcript von etwa 12,000 Seiten in die Hände Naville's, auch die vermißte Pſychologie darunter. F. Naville ordnete die Papiere zum Behufe der Publikation, ſchrieb einen Aufſatz über Biran für das Dict. des sciences philosoph., ward aber ſchon 1846 von der Fortführung ſeines Unternehmens durch den Tod abgerufen. Sein oben genannter Sohn übernahm die angefangene Arbeit. Den Bemühungen des Redakteurs jenes Dikt., Ad. Franck und Anderen hatte er es zu danken, daß 1847 De Salvandy, der damalige Unterrichtsminiſter Louis Philipps, einen Zuſchuß zur Herausgabe der Werke bewilligte. Bereits waren 10 Bogen der Pſychologie gedruckt, als die Februarrevolution den Druck unterbrach. Die ſpätere Regierung gewährte die von ihrer Vorgängerin zugeſagte Unterſtützung nicht; es trat daher ein Stillſtand ein. Indeſſen gereichte derſelbe zufällig der Sache nur zum Nutzen. Es wurden nämlich in der Bibliothek von Grateloup, wo Biran eine Domaine beſaß, neue wichtige Schriften von ihm aufgefunden, die zeigten, daß ſein essai sur les fondements de la psychol. nicht den letzten Ausdruck ſeiner Anſichten enthielt. Er hatte ſeine Pſychologie ſpäter um einen letzten Theil erweitert, der das religiöſe Bedürfniß der menſchlichen Seele erörterte, und hatte ihr den Titel gegeben: Nouveaux essais d'anthropologie. —

E. Naville fand darin neue Arbeit und entwarf zunächſt 1850 einen neuen Katalog ſeiner ſämmtlichen vorhandenen Werke. Dieſer gedruckte Katalog kam nicht in den Handel, ward aber 1851 der Pariſer Akademie vorgelegt. Die darauf erfolgten Be-

mühungen um eine Unterstützung zur Herausgabe von Seiten des Ministeriums blieben erfolglos. E. Naville gab trotzdem die Idee der Publikation von Biran's Werken nicht auf, hielt es aber für rathsam, zunächst durch eine Biographie Biran's und durch den Abdruck ausgewählter Episoden aus seinem Tagebuch das Interesse für diesen ernsten Selbstdenker wieder zu erwecken.

Die Biographie rechtfertigt den Anspruch auf Theilnahme, vielleicht ist nur die Darstellung der religösen Bedürfnisse Birans verhältnißmäßig etwas zu weit ausgefallen, indessen ist uns Hoffnung gemacht auf eine demnächst folgende Erörterung der eigentlichen philosophischen Lehren Biran's. Diese wird gewiß das Gleichgewicht wiederherstellen. — Mit großer Theilnahme habe ich de Biran, indem ich sein Tagebuch von Anfang bis zu Ende las, in dieser eigenen Werkstatt seines Geistes verfolgt. Allerdings kann ich nicht leugnen, daß diese beständig fortgesetzten Selbstbetrachtungen mich bisweilen ermüdeten; der Geist des Lesers erlahmt mitunter, wenn er vor lauter beschaulichen Reflexion in Biran selbst die Kraft zum Handeln erlahmen sieht. Ihm selber ward ja dieser Hang zur Selbstbeschauung lästig, ja er fragte sich sogar, ob dieser Hang nicht unmoralisch sey und antwortete darauf: „je le crains d'après mon expérience. Il faut se donner un but, un point d'appui hors de soi et plus haut que soi, pour pouvoir réagir avec succès sur ses propres modifications, tout en les observant et se rendant compte.“ — Biran hätte sich Unrecht gethan, wenn er sich das Verfolgen solcher höheren Zwecke hätte abgesprochen; aber das ist wahr, daß er seiner Kraft des Handelns Abbruch that und darüber lange mit sich und der Welt nicht zufrieden war. Gerade dieser ewige Kampf in seiner Seele bot mir bei der Lektüre seines Tagebuchs einen eigenen Reiz, nicht oft hat man Gelegenheit so offene Blicke in die Tiefen einer gemüthvollen und tiefdenkenden Seele zu thun.

So einfach wie er es wünschte, verlief überdies sein Leben nicht. Er war 1766 zu Bergerac in der Provinz geboren, wo sein Vater Arzt war. Gebildet wurde er in der Schule der

Doktrinairs zu Périgueux; 1785 trat er in die Garde du corps ein. Der Tod ſeiner Eltern ſetzte ihn in den Beſitz der Domaine Grateloup, eine Meile von Bergerac, hier verlebte er die unruhige Zeit der Revolution. Im Jahre 1795 ward er Adminiſtrator des Departement der Dordogne; 1797 ward er in den Rath der Fünfhundert geſchickt. Nach dem Staatsſtreich vom 18. Fructidor war er ohne offizielle Stellung. In ehelichem Glück lebte er nun eine Zeit lang in Grateloup. Schon 1805 ward er wieder Präfekturrath im Departement der Dordogne und 1806 Unterpräfekt in Bergerac. Hier gründete er eine mediziniſche Geſellſchaft, ward Mitglied der Maurerloge Fidélité und wirkte für Peſtalozzi, mit dem er korreſpondirte und den er 1822 in Yverdun beſuchte. Im Jahre 1809 ward er Mitglied des geſetzgebenden Körpers. Seit 1812 nahm er feſten Wohnſitz in Paris und beſuchte nur im Herbſt ſeine Familie. — Als Royaliſt war ihm der Sturz Napoleons willkommen. Unter der Reſtauration ward er Quäſtor des geſetzgebenden Körpers. Er ſtarb 1824; eine zarte Geſundheit hatte er ſtets, und erklärt er ſelbſt aus ihr ſeinen Hang zur Selbſtbeſchauung. —

Dieſe wenigen Angaben aus ſeinem Leben werden hinreichen, das Intereſſe für die Biographie und das Tagebuch eines Mannes von ſolcher Lebensſtellung zu erweitern. Sein Leben iſt voll der reichſten Beziehungen zu den bedeutenden Zeitgenoſſen und ſein Tagebuch datirt von 1794 an. Bald finden wir ihn in einer Geſellſchaft mit Cuvier und Royer-Collard darüber uneins, ob eine Empfindung ohne Bewußtſeyn gedacht werden kann; bald wird in der Sitzung einer philoſophiſchen Geſellſchaft von Guizot und Collard die Anſicht aufgeſtellt, das Ich ſey ebenſo wie alle Subſtanzen ein Gegenſtand des Glaubens. Bald hat er Stapfer zu Gaſt und freut ſich, ihn über Kant's Moral ſprechen zu hören, die er ſehr verehrte; bald trifft er den jungen Profeſſor Couſin, der ihn gut zu begreifen ſcheint. Chateaubriand, Ampère, Degerando, auch Baggeſen und Alexander von Humboldt gehören zu ſeinem Kreis oder treten einmal in ihn hinein. — Wo er philoſophiſches Intereſſe fand, da natürlich

sind seine Mittheilungen reichlicher. Für den, der seine philosophische Entwickelung kennen lernen will, sind sie auch in dieser Rücksicht wichtig. Man erkennt, warum er Anfangs Sensualist war, warum und wie er sich vom Sensualismus lossagte, warum er den Willen für das eigentliche Wesen der menschlichen Seele hielt, und warum er am Ende immer mehr und mehr in der religiösen Zuversicht auf göttliche Gnade seine Stärke suchte und Ruhe fand. — Das Buch gab mir das volle Lebensbild eines Denkers; als solches schätze ich es und glaube ich es Anderen zur Lektüre empfehlen zu können. —

Mir liegt noch das Buch Fée's vor, das auf ein ähnliches Interesse Anspruch macht. Der Verfasser, Professor der Medizin in Straßburg, sammelt darin Eindrücke, die er über Menschen, Dinge und Bücher zu verschiedenen Zeiten zu Papier gebracht hat. Er scheint auf ein reicheres Leben zurückzublicken und als Arzt die Menschen in mannigfaltigen Lebenszuständen und in verschiedenen Ländern kennen gelernt zu haben. Er machte von 1809—13 einen Feldzug in Spanien mit und war auch bei der Schlacht von Waterloo. Es ist daher natürlich, daß er als denkender Mensch über menschliche Dinge manches Interessante zu sagen weiß. Aber durch seine Mittheilungen führt nicht ein philosophischer Faden der Entwickelung, wie gerade durch einen solchen Biran's Tagebuch seine philosophische Bedeutung erhält. Selbst der Abschnitt III: Morale et philosophie enthält nichts gerade streng Philosophisches; wohl aber über das Gedächtniß, Traum und Verrücktheit und das moralische Gefühl der Menschen einzelne Bemerkungen, die um so beachtenswerther sind, als sie von einem im Leben erfahrenen Arzte kommen. Dieser Abschnitt enthält auch einen kleinen Aufsatz: „La parole a-t-elle été révélée," der als Ergänzung zu seiner vor einigen Jahren publicirten lesenswerthen kleinen Schrift: „Etudes philosophiques sur l'instinct et l'intelligence des animaux" zu betrachten ist. — Wenn einmal ein Philosoph aus wer weiß welchen psychologischen Interessen Lust hätte die Seele eines religiösen, nicht mate-

rialiſtiſchen und lebenserfahrenen Mediziners kennen zu lernen, dann würde er gut thun, Fée's kleines Buch zu leſen. —

Noch manche philoſophiſch werthvolle Bücher des Auslandes liegen mir zur Beſprechung vor; aber wer gewiſſenhaft lieſt, hat immer Grund, nicht allzu Vieles auf einmal zu recenſiren. Im Begriffe, noch über J. Denis, hist. des théories et des idées morales dans l'antiquité 2 vol. zu referiren, ſah ich aus Daremberg's und Frank's Artikeln im Journal des Debats, daß die drei Bände der Morale d'Aristote von Barthelemy St. Hilaire jetzt erſchienen ſind. Nun wird es beſſer ſeyn, die Beſprechung beider Werke zu vereinigen und zugleich Tiberghien's theoretiſche Erörterungen über die Moral in der ſchon von Warnkönig im Bd. 30. Heft 1. der Zeitſchrift genannten Esquisse de philosophie morale daran zu knüpfen. —

Meine Abſicht war, auch über Couſin's neue Edition ſeiner „philosophie de Kant“ und beſonders über die Vorrede derſelben zu ſprechen; da ſehe ich aber ein Buch angezeigt, „E. Maurial, le septicisme combattu dans ses principes, Analyse et discussion des principes du scepticisme de Kant. 1857.“ — Das veranlaßt mich, mit meinen Bemerkungen über das Herausgreifen der ſkeptiſchen Elemente in Kant's Philoſophie noch zurückzuhalten, bis ich auch dieſes letzte Buch geleſen. —

Noch mehrere engliſche Bücher zur Religionsphiloſophie liegen mir vor; aber ſo erfreulich es iſt, daß die Literatur immer weniger Manget leidet an beachtenswerthem philoſophiſchem Material, ſo ſchwer iſt es doch, in der Rückſichtnahme mit dieſem Fortſchritt Schritt zu halten. — Manche dieſer Bücher, deren Beſprechung ich verſchieben muß, ſind wichtiger als manche der oben beſprochenen, aber gerade ihres bleibenderen Werthes halber werden jene auch ſpäter noch zur rechten Zeit beſprochen, während Bücher, die eine ephemere Bewegung hervorrufen, fordern, daß ein den Vorurtheilen gegenübertretendes Urtheil ſchnell bei der Hand iſt. Man ſehe daher in dem zeitlichen Vorziehen der beſprochenen Bücher keine Werthſchätzung, ſondern nur eine Zeitrückſicht. —

Eine solche veranlaßt mich, auch zum Schluß noch wenigstens kurz auf das jüngst erschienene bedeutende Buch: „Bacon, sa vie et son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours, par Ch. de Rémusat aufmerksam zu machen. Schon durch K. Fischer angeregt, wird unsere Zeit diesem Buche mit Interesse entgegen kommen, aber der innere Werth des Buches trägt eine Bürgschaft auf noch größere Theilnahme in sich. In Rücksicht auf die Zeitgeschichte vor und nach Bacon ist das Buch reicher als Fischer's Baco, auch spricht sich der Verfasser in der Vorrede ganz vortrefflich über das Bedürfniß aus, die Geschichte der Philosophie in ihrem Einfluß und Zusammenhange mit dem socialen Leben darzustellen. Sein Urtheil über Bacon's Moralität weicht von dem Fischer's ab, er bestreitet geradezu Fischer's Ansicht, daß Bacon's Leben und Denken von demselben Grundzug geleitet sey. Seine Betrachtungen über Bacon's Induktion treffen mit den Ansichten Apelt's zusammen, den Remusat stets mit großer Anerkennung nennt. — Mag Remusat ein Kapitel aus der Geschichte der Philosophie behandeln oder einzelne philosophische Probleme erörtern, immer erkennt man in ihm den freien Denker. Unwillkürlich entsteht dann der Wunsch, gerade er möchte doch etwas zusammenhängend Spekulatives schreiben, um die Angriffe zurückzuschlagen, die jetzt nicht ganz ohne Grund auf die spekulative Kraft und Thätigkeit der spiritualistischen Schule gerichtet werden. — Vielleicht üben die Angriffe als Sporn einen wohlthätigen Einfluß aus; wie ja auch in Deutschland die Philosophie in ähnlicher Weise zu neuer Thätigkeit aufgestachelt ist und in erfreulicher Kraft den Rang erstrebt, der ihr gebührt. —

Dr. **Jürgen Bona Meyer.**

---

1. Allgemeiner Theil der Erkenntnißlehre von Dr. Th. Jacob. Berlin, Verlag von Wiegandt. 1853.
2. Letzte Gründe und Folgerungen daraus, von demselbigen. 1854.
3. Aus der Lehre vom Ganzen. Metaphysische Untersuchungen, von demselbigen. 1855.

Es sind sehr gründliche Untersuchungen logischen und metaphysischen Inhalts, welche Dr. Jacob uns in den angezeigten

drei Schriften bietet, und die aphoriſtiſche Weiſe ihrer Entwicklung wird, wenn ſie gleich bei ununterbrochener Lektüre aller drei Schriften das Unangenehme mehrfacher Wiederholung des bereits Entwickelten mit ſich bringt, doch in unſerer ſyſtemflüchtigen Zeit ihrer Verbreitung in einem größeren Leſerkreis nur förderlich ſeyn. Wir dürfen dies um ſo mehr wünſchen, als den verſchiedenen Abhandlungen, obgleich ſie zum Theil nur Bruchſtücke geben, doch eine durchgebildete philoſophiſche Weltanſchauung und ein ſtufenmäßig fortſchreitender Plan zu Grunde liegt.

Mit Recht behauptet Dr. Jacob, daß das Streben nach unbedingter Erkenntniß mit dem Zweifel anfangen müſſe und zwar mit einem gründlichen, alles umfaſſenden Zweifel. Denn — ſagt er — nachdem wir unſere Vorſtellungen und Begriffe als mangelhaft und unzuverläſſig erkannt haben, nachdem faſt all' unſer Fürwahrhalten unſicher geworden ſey, würde es wenig oder nichts nützen, auf unbeſtimmten Wegen herumzuſuchen, ob vielleicht hier und da ein einzelnes Wiſſen unangefochten geblieben ſey. Der Anfang müſſe alſo eine vorläufige allgemeine Verneinung des Wiſſens ſeyn; aber nicht eine Behauptung der Unmöglichkeit. Denn dieſe würde als eine Wiſſenſchaft ſich ſelbſt widerſprechen und, indem ſie durch ihren Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſich aufheben würde, nur auf den richtigen Anfang zurückführen. Wie ſehr Ref. mit dieſer Beſtimmung des philoſophiſchen Anfangs einverſtanden iſt, glaubt er nicht erſt bemerken zu müſſen. Die Schriften des Hrn. Verf. ſind mir erſt vor wenigen Monaten durch die Vermittlung der Redaction unſerer Zeitſchrift zu Geſicht gekommen, und bei der gänzlichen Unabhängigkeit unſerer beiderſeitigen Forſchungen von einander konnte mir die Uebereinſtimmung ihrer Ergebniſſe ſchon in dem genannten Puncte nur eine erfreuliche Beſtätigung deſſelben ſeyn. Denn wenn Hr. Dr. J. gemäß der im Obigen ausgeſprochenen Anſicht den Anfang der Philoſophie noch genauer beſtimmen würde, ſo könnte er ihn nur in jenen Grundact ſetzen, den ich als ſchlechthin univerſelles problematiſches Urtheil bezeichnet habe. Unſere Lehrbücher der Philoſophie nehmen von dem unbedingten

Zweifel gewöhnlich nur als von etwas Historischem in polemischer Weise am Anfange der Philosophie Notiz und zwar deswegen, weil bei ihm nicht stehen geblieben werden könne; allein es soll ja auch bei ihm nicht stehen geblieben werden, und daraus, daß die Philosophie über ihn hinausschreitet, folgt keineswegs, daß sie nicht einmal bei ihm angelangt war oder daß er kein wirklicher nothwendiger Act des philosophischen Bewußtseyns ist. Er ist nicht etwas blos historisch einmal Dageweſenes, sondern die ewig lebendige Geburtsstätte der Philosophie in jedem ihrer wahren Jünger, ein Act, der auch keineswegs mit dem ersten positiven Wissen gänzlich verschwindet, sondern dessen unendliches Feld nur immer mehr und nur insoweit begrenzt wird, als das des sich entwickelnden positiven Wissens reicht.

Der Hr. Verf. macht nun den Uebergang von dem philosophischen Anfang zum positiven Erkennen durch die Frage, welche er in dem Anfang findet, ob ein unbedingtes Wissen oder, was dasselbe sey, ein Wissen überhaupt möglich sey. Er bejaht diese Frage, weil die gegentheilige Annahme, also die, daß das Wissen überhaupt unmöglich sey, unmittelbar zum Widerspruch führe. Denn mit der Verneinung von allem Wissen höre offenbar auch aller Zusammenhang im Denken und alles Denken auf. Aus dieser ersten Frage und aus ihrer Bejahung ergebe sich dann die zweite Frage, worauf unser Wissen, da es möglich sey, beruhe und wie es entstehen solle. Daß ein letzter Grund oder letzte Gründe unseres Wissens überhaupt vorhanden seyen, sey nothwendig; denn wodurch wir irgend einer Erkenntniß gewiß werden, das sey das Wissen vom Grunde. Mit der Erforschung dieser letzten Gründe beschäftigt sich nun seine ganze erste Schrift in ihrem weiterem Verlaufe. Er gelangt hier zu den weiteren Hauptsätzen, daß die erste nothwendige Voraussetzung alles Wissens ein ungeordneter Vorrath von vorhandenen Vorstellungen und Begriffen sey, indem ohne diese Voraussetzung das Denken selbst und das Reden, also jeder Anfang unmöglich werde, ferner, daß die Sprache selbst, die Möglichkeit der Verständigung durch Worte, ein Beweis für einen theilweise wahren

Inhalt unſeres Denkens ſey. Hierauf wendet ſich J., um die letzten Gründe zu ermitteln, zu der Lehre von dem Beweiſe, indem er behauptet, daß die Lehre von den letzten Gründen nicht von allgemeinen Beſtimmungen des Vernunftgeſetzes, die in verſchiedenen Beweisarten zur Anwendung kommen, d. h. von Sätzen ausgehen könne, die ſelbſt erſt durch unmittelbare Folgerung aus dem Begriff oder als Ergebniſſe einer Unterſuchung über den Beweis hervorgehen. Als letzte Gründe ſelbſt beſtimmt er aber die Sätze: 1) daſſelbe kann nicht zugleich wahr und unwahr ſeyn; 2) der Inhalt des Wiſſens kann nur die Wahrheit ſeyn; 3) durch Nothwendigkeit im Denken wird das Denken dagegen, d. i. Widerſpruch und Zweifel unmöglich, alſo die Wahrheit gewiß; 4) thatſächlicher Widerſpruch gegen Nothwendigkeit iſt unmöglich; 5) wo nichts iſt, kann nichts erſcheinen; 6) jede Wirkung muß eine Urſache haben.

In ſachlicher Beziehung bin ich nun auch mit dieſen Sätzen des Hrn. Verf. einverſtanden; ich erkenne ihre Wahrheit an. Allein einmal ſcheint mir die Zuſammenſtellung von logiſchen und ontologiſchen letzten Gründen nicht begründet zu ſeyn; denn es erhellt, daß die vier erſten Sätze logiſche, erkenntnißtheoretiſche, die zwei letzten dagegen ontologiſche Wahrheiten enthalten. Ueberdies enthält der zweite Satz eine bloße Nominaldefinition. Der Inhalt des Wiſſens kann nur die Wahrheit ſeyn, weil das Wort Wiſſen ein Denken des Seyenden mit dem Bewußtſeyn des Warum bedeutet. In dieſer Worterklärung vom Wiſſen liegt aber offenbar durchaus kein letzter Grund des Wiſſens ſelbſt, weil damit gar nichts Anſichſeyendes geſetzt iſt, worauf das Wiſſen beruht. Hiervon jedoch abgeſehen, ſo fragt es ſich, ob die logiſchen und die ontologiſchen letzten Gründe des Wiſſens einander coordinirt werden können. Wir können dieſe Frage unmöglich bejahen, ſobald wir bedenken, daß es ſich um letzte Gründe unſeres *Wiſſens* handelt. Iſt das Wiſſen ein *Denken* des Seyenden mit dem Bewußtſeyn ſeiner Nothwendigkeit, ſo müſſen die *letzten* Gründe des Wiſſens ſolche Gründe ſeyn, welche das *Denken* beſtimmen, etwas als ſeyend

und nicht als nichtseyend, oder etwas als soseyend und nicht als andersseyend zu denken. Mit anderen Worten, jene letzten Gründe können nur Normen des Denkens selbst, also logische Gesetze seyn, und es erhellt daraus, daß, wenn wir etwas über das Seyn selbst, also z. B. den Satz festsetzen: jede Wirkung muß eine Ursache haben, wir dies doch nur in Folge der nothwendigen Normen des Denkens oder nur deswegen thun, weil wir vermöge der Denknothwendigkeit, die in den Denkgesetzen ihren Ausdruck hat, keine Wirkung ohne eine Ursache denken können. Die ontologischen Grundsätze sind also den logischen nicht koordinirt, sondern Folgerungen unseres Denkens, die wir gemäß den obersten Denknormen ziehen. An sich freilich oder in objectiver Beziehung geht die Nothwendigkeit des Seyns der Nothwendigkeit unseres Denkens voran, und in der Idee des Absoluten wird beides zusammenfallen. Aber in subjectiver Beziehung, also hinsichtlich der Art und Weise, wie wir zum Wissen des Seyenden, zum Denken desselben in seiner Nothwendigkeit gelangen, ist nothwendig das Umgekehrte der Fall. Hiervon aber handelt es sich hier allein, und eben deswegen ist es unmöglich, ontologische Grundsätze mit logischen in eine Linie als letzte Gründe des Wissens zu stellen.

Hinwiederum erscheint es mir nicht als nothwendig, zu der Erkenntniß der letzten logischen Gründe des Wissens auf dem langen Umwege, welchen der Hr. Verf. in seiner ersten Schrift einschlägt, zu gelangen. Wenn wir den Anfang der Philosophie genau formuliren, wie ich dies versucht habe; wenn wir demzufolge ihn in das universelle problematische Urtheil setzen: es ist ebenso sehr möglich, daß unserem Bewußtseyn das Seyn nicht entspricht, als daß es demselben correspondirt; so sind die Sätze, welche Dr. J. erst noch erweisen zu müssen glaubt, daß nämlich ein Wissen möglich sey, ferner, daß ein ungeordneter Vorrath von vorhandenen Vorstellungen und Begriffen, welcher Wahres und Falsches ungeordnet enthält, vorausgesetzt werden müsse, schon in jenem universellen problematischen Urtheile unmittelbar mitgesetzt. Auf die Sprache aber als einen Beweis

für einen theilweiſe wahren Inhalt unſeres Denkens möchte ich ſofort darum nicht rekurriren, weil wir damit auf ein heterogenes Gebiet übergehen würden; mit dem gleichen Recht könnten wir, wie früher Kant, auf die Mathematik als den thatſächlichen Erweis von objectiven allgemeinen Urtheilen uns berufen. Dieſe μεταβασις εἰς ἀλλο γενος verbietet aber die philoſophiſche Methodologie, und ſie iſt, wie ſogleich erhellen wird, gar nicht nöthig; ja, aus dem letzteren Grunde möchte ich nicht einmal die Lehre von den Beweiſen zum Ausgangspuncte der Lehre von den letzten Gründen des Wiſſens machen, abgeſehen davon, daß die Beweiſe auf dieſen letzten Gründen des Wiſſens beruhen, nicht umgekehrt. Letzte Gründe des Wiſſens ſind offenbar ſolche, welche auch der unbedingteſte Zweifel nicht aufheben kann, oder das letzte Gewiſſe in allem Wiſſen iſt, was auch ein ſolcher Zweifel noch ſtehen laſſen muß. Nun ſagt das univerſelle problematiſche Urtheil, worin der unbedingte Zweifel ſeinen logiſchen Ausdruck hat: alles, was unſer Bewußtſeyn erfüllt, kann eben ſo wohl ſeyn, als nicht ſeyn, — dieſes Urtheil ſetzt voraus und muß vorausſetzen, daß das, was unſer Bewußtſeyn erfüllt, was wir denken, vorſtellen, nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn, oder daß es unmöglich in derſelben Beziehung ſeyn und nicht ſeyn könne. Der allerletzte Grund alles Wiſſens, welchen auch Dr. J. als den erſten unter den letzten Gründen ſetzt, erhellt alſo unmittelbar aus dem philoſophiſchen Anfang, geht aus dieſem Anfang, dem unbedingteſten Zweifel, als das ſchlechthin unaufhebbare Gewiſſe hervor, und darf oder vielmehr muß auch von der Philoſophie als das, was er an ſich iſt, als das erſte Gewiſſe und alle andere Gewißheit Bedingende obenangeſtellt werden.

Was der Hr. Verf. weiterhin über die wichtigſten metaphyſiſchen Probleme feſtſtellt, was er von der Ewigkeit und Unendlichkeit des Raums, der Zeit, der Welt, über das Verhältniß von Kraft und Stoff, über die Idee der Gottheit lehrt, enthält ſolche tief eindringende Gedanken und Unterſuchungen, daß wir unſeren Materialiſten und Atheiſten mit allem Fug die wiſſen-

schaftliche Verpflichtung auferlegen können, vorher, ehe sie ferner in ihrem seichten Gerede fortfahren und dasselbe als ausgemachte Wahrheit vor der Menge ausgeben, auch nur einmal den Versuch der Widerlegung eines solchen gründlichen speculativen Theismus zu machen, wie ihn Hr. Dr. Jacob entwickelt. Der Hr. Verf. behauptet die Unendlichkeit des Raums, weil jede mögliche Raumgrenze nur das Diesseits vom Jenseits trennen könne, eine Grenze also, außerhalb deren kein Raum mehr wäre, unmöglich sey. Man könnte vielleicht hiergegen einwenden, das Jenseits des begrenzten Raums sey nicht nothwendig etwas Reales, also ein reeller Raum, sondern es könne dasselbe auch Nichts, also das bloße Ende alles Reellen seyn. Aber dann müßte nothwendig ein Nichts oder das Nichts seyn; da, wo der Raum ein Ende hat, da würde das Reich des Nichts beginnen. Daß aber das Nichts sey oder daß nur ein Nichts sey, ist ein logischer Widerspruch; denn das Nichts ist eben nur das Nichtseyn, das Nichtseyn aber oder ein Nichtseyn kann unmöglich seyn, wenn wir nicht etwa mit Worten sophistisch spielen und verschiedenartige Wortbedeutungen vermengen wollen. Darauf also, auf den Satz, daß unmöglich das Nichtseyn oder das Nichts sey, gründet sich zuletzt die Annahme der Raumunendlichkeit.

Der unendliche Raum war aber immer mit Stoff erfüllt, und Stoff und Stoffkraft sind unzertrennlich; denn weder ist Kraft möglich ohne etwas, dessen Kraft sie ist, noch Stoff, der kraftlos und doch gestaltbar wäre, da die Kraft als Bedingung aller Gestaltung vorangehen muß: so der Hr. Verf., und wir werden uns mit dieser Verhältnißbestimmung im Allgemeinen zufrieden geben müssen, indem wir weder die Trennung des Zusammengehörigen, des Stoffs und der Kraft, gestatten noch ihre Einheit in Einerleiheit zu verwandeln suchen.

„Es ist aber schließlich ein Urstoff und ein Urgeist in ewigem Zusammenhang nothwendig, und zwar, weil nur der Geist das erste Bewegende seyn, umgekehrt aus dem Geiste nie der Stoff werden kann. Den Geist als alleinigen und vollständigen Urgrund voranstellen, den Stoff aber ohne Umstände aus dem Gedanken hervorgehen und überhaupt entstehen, oder umgekehrt den Geist aus Hirnfunctionen sich entwickeln lassen, — das ist nur eine scheinbare Lösung des Räthsels der Welt und heißt, abgesehen von der Willkühr des Verfahrens, eine falsche Einheit ohne ursprünglichen und ewig wirklichen Gegensatz in ihr aufstellen. Aller Rauminhalt ist jedoch niemals eine selbstständige Macht dem Geiste gegenüber. Er ist ganz und gar des Geistes, die selbstlose Bewegung des ewigen Lebens, das Aeußere im Ganzen, dessen Inneres der Geist ist. Der Geist ist nicht das Ganze, aber die Seele im Ganzen, ohne die kein

Leben wäre in aller Unendlichkeit. Das ist das ewige Seyn; aber das Leben im ewigen Seyn ist selbst ein ewiges Leben, und hat nie angefangen oder wird je endigen. Aber das ewige Werden im ewigen Seyn ist wie dieses zwiefach, und das geistige Werden muß ein anderes als alles stoffliche Werden seyn. Alle Entwicklung im Seelenleben ist Entwicklung aus einem dunkleren zu einem lichteren Daseyn. Der dunkle Seelenursprung ist in der geistigen Ureinheit ein ebenso nothwendiger und ursprünglicher Gegensatz zum göttlichen Selbst, wie in der Einheit des ewigen Ganzen der Rauminhalt zum Geist überhaupt."

Mit diesen Sätzen des Hrn. Dr. J. wollen wir die Darstellung seiner Grundlehre beschließen. Ich freue mich, auch in diesem Puncte mit dem Vf. zusammenzustimmen und durch seine geistvolle Darstellung meine speculative Lehre von der Gottheit als dem die Urmaterie beseelenden Urgeiste, welche ich auf dem progressiven oder deductiven Wege, wohl dem schwierigeren, schon vor Jahren zu entwickeln versucht habe, auf vorherrschend regressivem Wege in ihren Grundgedanken bestätigt zu sehen. Ich habe noch nirgends auf die verschiedenen Beurtheilungen, welche meine Theologie schon gefunden hat, geantwortet, weil ich überzeugt war, daß die Grundideen derselben früher oder später doch ihre Anerkennung finden werden. Ein Urgeist muß schlechterdings gedacht werden, aber er läßt sich nicht denken ohne eine Urmaterie, weil keine Kraft, auch die höchste nicht, der Geist, ohne einen Stoff begriffen werden kann, wie denn schon die reiferen Naturreligionen die Götter als im Aether lebend sich denken, und darauf auch Ezechiel 1 und das φως ἀπρόσιτον 1 Tim. 6 hinweisen. Damit ist aber offenbar ein Gegensatz in dem ewigen Urseyn gedacht, welcher eine ebenso ewige Vermittlung verlangt, und das Vermittelnde zwischen dem reinen unendlichen Urstoff und dem Urgeist kann nur als ein seelisches Leben in höchster Vollendung begriffen werden. Wenn daher Hr. Prof. Weiße in s. philos. Dogmatik meine specul. Theologie einen Versuch, den Neuplatonismus zu erneuern, nennt, so kann ich ihn versichern, daß ich die neuplatonische Theologie sowohl nach ihren Mängeln als nach der Seite der ihr einwohnenden Wahrheit erst verstanden habe, nachdem ich zuvor, unabhängig von ihr, die meinige erkannt hatte. Hingegen wird es sich fragen, ob nicht auch die neuesten Versuche, die kirliche Trinitätslehre philosophisch zu erneuern, das Schicksal ihrer Vorgänger theilen werden. Was ich versucht habe, ist die vom Positiven unabhängige, rein speculative Theologie, die weder der alte, inhaltsleere und rein spiritualistische Theismus, noch ein Tritheismus ist. Hierbei wollte ich auf immanent-dialectischem Wege zeigen, wie das rein unendliche

Seyn doch in sich ein sich von sich unterscheidendes Eins, Ichheit, Geist sey, — eine Einsicht, die auf dem regressiven Wege, der blos zur Erkenntniß des Daß führt, noch nicht erreicht wird.

Ein gleichfalls auf der richtigen Fährte begriffenes Forschen spricht sich aus in der Schrift:

Die Fundamentalphilosophie in genetischer Entwicklung, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte jedes einzelnen Problems. Von Dr. J. F. J. Tafel, Universitäts-Bibliothekar in Tübingen. Tübingen, Verlags-Expedition. 1848.

Der Verf. beginnt mit einer gründlichen Namen-, Sach- und genetischen Erklärung der Philosophie. Ich bin in allen Hauptpuncten mit derselben einverstanden; nur eine Differenz muß ich berühren. Wenn Dr. T. die bloße Erfahrungserkenntniß, deren Quelle die bloße Erfahrung seyn soll, welche also dessen nicht bewußt ist, daß sie ein aprioriſches Element enthalte, von der Philosophie ausschließt, so hat er wohl ganz Recht, keineswegs aber, wenn er dies auch von den empirisch rationalen Wissenschaften behauptet. Soll die Philosophie das Thatsächliche auf seine innere Möglichkeit und Nothwendigkeit, wie Hr. Dr. T lehrt, zurückführen, so muß sie, nachdem sie die aprioriſchen Gründe aller Erfahrung erforscht hat, auch zu dieser selbst als einer nothwendigen Erkenntnißquelle fortgehen, weil wir die Arten und Gattungen des Thatsächlichen nur aus der Erfahrung kennen lernen können. Die wahre Erfahrungserkenntniß, welche demnach sich ihrer aprioriſchen Voraussetzungen bewußt ist und das Gegebene in seinem inneren Wesen zu erforschen strebt, steht daher nicht im Gegensatz zur ächten Philosophie, sondern ist, wie jede andere Erkenntnißart, ein Zweig derselben als der Wissenschaft aller Wissenschaften. Es ist falsch, mit Hegel und vielen Andern die Erfahrungserkenntniß als eine bloße Vorstufe des philosophischen Wissens zu betrachten, — so gefaßt, ruft vielmehr die idealistische Philosophie stets den Empirismus als ihren Gegner hervor; — vielmehr schreitet das ächte Grundwissen zur wahren Erfahrungserkenntniß als einem dasselbe ergänzenden Gliede der Philosophie nothwendig fort, um sich hierdurch erst des konkreten Thatsächlichen zu bemächtigen.

Die Methode, welche der Hr. Verf. in seinem Werke befolgt, ist die kritische, indem er bei jedem einzelnen Problem einander These und Antithese gegenüberstellt, die gegentheiligen Ansichten über dasselbe, wie sie geschichtlich hervorgetreten sind, nach allen Seiten hin vorerst zum Worte kommen läßt, um dann nach Abwägung der Gründe und Gegengründe zu entscheiden, auf welcher Seite das Wahre und Rechte sey, und wie das gesetzmäßige Denken wirklich zum Wissen, zur Einheit oder Syn-

theſe führte. Dieſe Methode hat freilich eine beſtändige Unterbrechung des objectiven Entwicklungsgangs und, wie ſich auch in dem vorliegenden Werke zeigt, vielfach eine maſſenhafte Anſchwellung des Stoffs zur Folge; indeß iſt zuzugeſtehen, daß ſie namentlich für den Anfänger viel Belehrendes und die Möglichkeit der Orientirung darbietet.

Durch Beibringung vieler intereſſanter, freilich den für eine Einleitung in die Philoſophie zu großen Raum von 44—170 S. einnehmender Nachrichten über den Zuſtand verwilderter Perſonen und Völker will Dr. T. den Beweis führen, daß der einzelne Menſch weder durch ſich ſelbſt noch durch das bloße Zuſammenſeyn mit Andern allein ſich zur Vernunft und Freiheit zu erheben vermöge, daß demnach dieſe Erhebung zur Vernunft und Freiheit noch eine dritte Potenz, den erziehenden Einfluß des göttlichen Geiſtes, vorausſetze. Man könnte freilich fragen: wenn der Menſch nur mittelſt göttlicher Kauſalität urſprünglich zum vernünftigen Selbſtbewußtſeyn ſich zu erheben vermochte, warum erweiſt ſich jene Kauſalität, da ſie doch eine allgegenwärtige iſt, nicht auch an jenen verwilderten Individuen und Völkern? Allein da wir die göttliche Erziehung des Menſchengeſchlechts nur als eine That der göttlichen Weisheit, welche auf das einzelne Individuum nur in ſeinem gottgeordneten Zuſammenhang mit dem ganzen Geſchlechte ſich erſtreckt, uns denken können, ſo iſt allerdings begreiflich, daß einzelne, aus dem Organismus der Menſchheit und dem Strom der Geſchichte herausgetretene Individuen und ſogar Horden der Verwilderung ſo lange anheimfallen, bis ſie wieder jener Strom der Geſchichte erfaßt.

So gelangt der Hr. Verf. zur Gottesidee, und ich glaube, daß er nicht Unrecht habe, wenn er weiterhin lehrt, daß die Schöpfung nicht nur eine Schöpfung *durch* Gott, ſondern auch *aus* Gott ſey. Aus Nichts — ſagt er — kann wiederum nur Nichts werden; die Schöpfung war daher zunächſt eine Selbſtbegrenzung Gottes mittelſt Emiſſion von Subſtanzen. Dieſe darf man aber ſich nicht roh ſinnlich als eine Emanation, als ein unwillkürliches Ausfließen der Dinge aus Gott, ſondern nur als einen freien Act deſſelben denken. Auguſtinus hatte Unrecht, wenn er behauptete: „aus Gottes Subſtanz könne nichts hervorgehen, denn Gott; darum iſt die Kreatur aus Nichts erſchaffen.“ Die h. Schrift lehrt vielmehr ausdrücklich, daß alles *aus* Gott ſey, ſowie daß wir *in* ihm leben, weben und ſind.

Es dürfte ſich ſchwerlich gegen dieſe Auffaſſung des Hrn. T. ein weſentliches Bedenken erheben, ſobald man nur erwägt, daß die Schöpfung eine *Selbſt*offenbarung Gottes in einem Andern, im Endlichen ſeyn, daß alſo das endliche Seyn und

Leben, wie der endliche Geist als eine Selbstobjectivirung des unendlichen Seyns, Lebens und Geistes gedacht werden muß. Alle diese endlichen Seynsformen weisen zurück auf jene unendlichen Seynsformen, die, wie wir oben angedeutet haben, in der einen Wesenheit Gottes selbst unterschieden werden müssen. Dagegen kann ich dem Hrn. T. nicht beistimmen, wenn er behauptet, daß eine anfangslose Zeit ebenso wenig gedacht werden könne, als eine anfangslose Bewegung, daß demnach sowohl die Materie als die Bewegung einen Anfang haben müssen. Er glaubt, das Endliche wäre sonst nicht mehr endlich; allein ein rein endliches Seyn giebt es gar nicht; jedes endliche Seyn hat auch in seiner Art Theil an dem Unendlichen, am meisten das Weltganze, das als die vollkommene Selbstobjectivirung des unendlichen Urwesens nothwendig selbst unendlich seyn muß, jedoch um seines ewigen Gesetztseyns durch Gott willen auch von ihm in ewiger Abhängigkeit steht.

Möge der würdige Hr. Verf., mein Landsmann, im Uebrigen mir gestatten, ihm hierbei die Anerkennung des besonnenen, ebenso ächt religiösen als freien philosophischen Forschergeistes auszusprechen, der aus seinem Werke hervorleuchtet!

Der Magnetismus des Menschen. Von Dr. Gustav Widemann. Nürnberg, 1854.

Der Verf. dieses Schriftchens, das einen Gegenstand von dem höchsten Interesse bespricht, glaubt statt bloßer fünf Sinne acht Sinne bei Thieren und Menschen annehmen zu müssen, nämlich neben den vier oberen Kopfsinnen vier Rumpfsinne, den Hautsinn und Muskelsinn, von welchen der erste uns die Empfindung von der Eigenthümlichkeit der berührten Oberflächen, der zweite von dem Zustand unserer Muskeln, der Ermüdung und Anstrengung Kunde giebt, endlich die Geschlechtsempfindung und das Gefühl für Sympathie und Antipathie. Allerdings dürfte die herkömmliche Lehre von den Sinnen gerechten Bedenken unterliegen. Der Magnetismus ist wenigstens ein Beweis davon, daß im gewöhnlichen Leben ein Sinn schlummert, der eben im somnambülen Zustand wach wird und den man vielleicht als Allsinn oder sympathischen Sinn bezeichnen könnte. Indeß stehen wir erst an der Schwelle dieses dunkeln und doch die reichsten Aufschlüsse versprechenden Gebiets unseres Seelenlebens, und so begnügen wir uns denn auch hier mit der Hinweisung auf die Nothwendigkeit einer Revision unserer gewöhnlichen Lehre von den Sinnen, welche, wie so manche andere anthropologische Erscheinung, vom Magnetismus aus ein neues Licht erhalten dürfte.

Dr. W. glaubt aus dem Umstande, daß die Sinne des Menschen höher seyn sollten als die thierischen, während doch

in Wirklichkeit der Menſch weder mehr noch höhere Sinne als das Thier und höchſtens eine gewiſſe Harmonie der Sinne vor den Thieren voraus habe, auf eine Verſtümmelung ſeiner Sinne und eine künftige höhere Ausbildung derſelben ſchließen zu müſſen. Die Disharmonie, welche das Böſe in die Menſchennatur bringe, könne nicht ohne Einfluß auf die Leiblichkeit des Menſchen geweſen ſeyn. Der grob materielle Zuſtand des Menſchengeſchlechts ſey nur eine Abnormität, und wir ſeyen urſprünglich zu einer andern Leiblichkeit angelegt geweſen, die wir auch wieder in uns entwickeln können.

Allerdings giebt uns der Magnetismus, in welchem unverkennbar eine höhere Leiblichkeit des Menſchen hervortritt, der Allſinn oder der ſympathiſche Sinn wach wird, die Raum- und Zeitſchranken für die Empfindung und das innere Schauen in weit höherem Maaße dahinfallen, als dies in unſerem gewöhnlichen Leben der Fall iſt, — er giebt uns vielleicht einen Vorblick in das erſt werdende Leben des Menſchen. In dieſem werdenden Leben kann wohl jene Erhöhung des phyſiſchen und pſychiſchen Seyns, wie ſie in der That der Somnambulismus vielfach zeigt, erfolgen *ohne* die gleichzeitig mit ihr in demſelben eintretende Hemmung des Selbſtbewußtſeyns, welche nur eine Folge davon ſeyn dürfte, daß der Somnambulismus für unſer irdiſches Leben offenbar etwas Abnormes iſt. Aber eben deswegen hüte man ſich, einen ſolchen Zuſtand des erhöhten Lebens, wie er wohl am Ziele unſerer Entwicklung zu hoffen iſt, ſchon in den Anfang derſelben, den Urzuſtand der Menſchheit zu verlegen. Anfang und Ziel einer Entwicklung ſind bekanntlich nirgends identiſch; unſere ganze leibliche Organiſation, welche dem *geſammten Erdenleben* entſpricht, weiſt darauf hin, daß jene ſomnambulen Zuſtände etwas derzeit für uns Anomales ſind, und das geſammte Erdenleben iſt doch wohl nicht durch „den Sündenfall“ in ſeiner Organiſation gänzlich umgeſtaltet worden. Daß unſere Sinne, abgeſehen von ihrer Harmonie, nicht höher ſeyen als die thieriſchen, erweiſt ſich überdies als eine völlig unſtatthafte Behauptung, wenn wir bedenken, daß unſere höheren Sinne zugleich für das Schöne organiſirt ſind, und die desorganiſirende Macht des Böſen wird durch die größere Heilkraft, die dem Guten und der Natur einwohnt, weit überwogen. **Wirth.**

Verzeichniß

der im In- und Ausland neu erſchienenen philoſophiſchen Schriften.

M. Alaux: La Religion au XIX. siècle. Par. 1857.

An Essay of Intuitive Morals. Part I.: Theory of Morals. Lond. Chapman, 1856. (7½ Sh.)

An Inquiry concerning the Principles in the Constitution of Human Nature, which are the Causes of Moral Evil. By a Layman. Lond. Rivington 1856. (4 Sh.)

E. F. Apelt: Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura. Jenae 1856. (5 Sgr.)

Derſ.: Metaphyſik. Mit 2 lithograph. Tafeln. Lpz. 1857. (4 Thlr.)

Fr. v. Baader's ſämmtliche Werke, ſyſtematiſch geordnet ꝛc. Herausgeg. von Prof. Dr. Hoffmann. 15. Bd. — 2. Hauptabtheilung: Nachgelaſſene Werke, 5. Band. Lpz. 1857. 3 Thlr.)

Fr. Bacon, The entire Works of. — A New Edition, revised and enlarged by many Pieces not printed before. Ed. by R. L. Ellis etc. Lond. Longman, 1857. Vol. I. (18 Sh.)

C. G. Bähr: Die Schopenhauer'ſche Philoſophie in ihren Grundzügen dargeſtellt und kritiſch beleuchtet. Dresden 1857 (1 Thlr.)

J. B. G. Barbier: Quelques réflexion sur la Psychologie. Paris, Charpentier, 1856.

St. J. Bayle: Montaigne, the Essayist, a Biography. Lond., Chapman, 1857.

J. Beck: Grundriß der empiriſchen Pſychologie und Logik. 5. Aufl. Stuttg., 1857 (8 Sgr.)

G. Brecher: L'immortabile de l'ame chez les Juifs. Trad. de l'Allemandç par J. Cahen. Par. 1857.

H. Bröchner: Benedikt Spinoza. En Monographie. Kopenh. 1856. (1 Thlr.)

Brown's Philosophy of the Mind, with a Portrait and a Memoir by the late Rev. Dr Welsh. 19. Ed. Lond. Longman, 1856. (14 Sh.)

Derſ.: Lectures on Ethics, with Preface by Dr. Chalmers. Ebd. (14 Sh.)

E. Buisson: l'Homme, la Famille et la Société dans leurs rapports avec le progrès morale de l'humanité. Par. 1857.

G. Buscarini: Discussioni di filosofia razionale. 2 Voll. Modena 1856.

W. A. Butler: Lectures on the History of Ancient Philosophy. Ed. by W. H. Thompson. 2 Vols. Cambridge, Macmilian 1856. (1 L. 5 Sh.)

Channing, sa vie et ses oeuvres. Paris 1857.

A. Charma: Les philosophes Normands. Par. 1857.

V. Cousin: The Philosophy of Kant. Lectures translated from tho French by A. G. Henderson. Lond. Chapman, 1856. (9 Sh.)

De la philosophie Platonienne et du catholicisme. Lettre à Mr. le prince A. de Broglie. Par. Didot, 1856.

Ch. Dolfus: Lettres philosophiques. 2. Edit. Par. 1857.

P. E. Dove: The Logic of the Christian Faith, being a Dissertation on Scepticism, Pantheism etc. Edinburgh, 1856. (10½ Sh.)

M. A. Drbal: Einige Worte über die Urſachen des Verfalls der Philoſophie in Deutſchland. Prag, 1856. (4 Sgr.)

L. Eckart: Die theistische Begründung der Aesthetik im Gegensatz zu der pantheistischen. Eine Stud. Jena 1857. (12 Sgr.)

Edinburgh Essays. By Members of the University. Lond. Longman, 1857. (Darin: Plato, by J. S. Blackie. — Sir W. Hamilton, by T. S. Baynes.)

Essay sur le Panthéisme. 3. Edit. Paris, Leroux, 1857. (6 Fr.)

W. Fleming: The Vocabulary of Philosophy Mental, Moral and Metaphysical, with Quotations and References for the use of Students. London, Griffin, 1857.

A. Foucher de Careil: Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibnitz, précédés d'une introduction. Paris, Durand, 1857.

W. Goldmann, Der Mensch und sein Charakter. Ein psychologischer Umriß. Halle, 1857. (12½ Sgr.)

Gott u. seine Schöpfung. Von d. Autor der „Kritik des Gottesbegriffs in d. gegenwärtigen Weltanschauungen." Nördl. 1857. (28 Sgr.)

B. D. Hampden: A Course of Lectures Introductory to the Study of Moral Philosophy. 2. Edit. Lond. Fellowes, 1857. (8 Sh.)

S. Heuthaler: Moralphilos. des klassisch. Alterth. Aus den Werken der griech. und röm Autoren gesammelt 2c. Salzb. 1857.

K. Hoffmann: Die Geschichte der Philos. u. der katholische Standpunkt. Programm. Passau, 1857. (5 Sgr.)

F. Hugonin: Etudes philosophiques. Ontologie ou Etude des lois de la pensée. T. I. Paris, Belin, 1856.

E. Hitchcock: Religious Truth, illustrated from Science. Lond., Trübner, 1857. (7½ Sh.)

J. Jacob: Die entscheidende Frage im Streit über Leib und Seele. Berl. 1857. (15 Sgr.)

C. M. Ingleby: Certain Phases of Logic, Contrasted and Harmonized Lond. Smith, 1857.

M. Intlekofer: Propädeutische Einleitung in die Gesammtwissensch. Freib. 1857. (9 Sgr.)

L. Knapp: System der Rechtsphilosophie. Erlangen, 1857. ($1^1/_{3}$ Thlr.)

F. B. Kvet: Leibnitzen's Logik, nach den Quellen dargestellt. Prag, 1857. (20 Sgr.)

M. Lanfrey: L'Eglise et les philosophes au XVIII. siècle. 2. Edit. Par. 1857.

E. v. Lasaulx: Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte. München, 1857. (1 Thlr.)

R. G. Latham: Logic in its Application to Language. Lond., Walton. 1856.

Ch. Levêque: Discours sur Platon, considéré comme fondateur de l'esthétique. Par. 1857.

G. Lonay: Dissertations philosophiques sur les points capitaux de la controverse chrétienne. Bruxelles, 1857.

G. Lotze: Streitschriften. 1. Heft: In Bezug auf Prof. Fichte's Anthropologie. Lpz. 1857. (20 Sgr.)

H. L. C. Maret: Theodicée chrétienne. Par. 1857. (6 Fr.)

L. M. Maupied: Dieu, l'Homme et le Monde, connus par les trois premiers chapitres de la Genèse, ou nouvelle esquisse d'une philosophie positive etc. Par. 1857. (18 Fr.)

E. Maurial: Le Scepticisme combattu dans ces principes: Analyse et discussion du Scepticisme de Kant. Paris, 1857.

L. Mezière: Jugements, Maximes et Réminiscences. Par. 1857.

J. Moffat: An Introduction to the Study of Aesthetics. Lond., Low, 1856. (7 Sh.)

K. G. W. Münnich: Kurzer Inbegriff der philos. Vorkenntnisse für Leben, Wissenschaft u. Kunst 2c. Dresd. 1857. (15 Sgr.)

A. Nybläus: Aer en practisk Philosophi möglig efter Hegel's Werlds sigt? Critisk Betraktelse. 2 Uppl. Lund, 1856. (40 Sk.)

Offene Briefe über d. heutigen Zustand der Philosophie und Theologie, Folgeweise der gesammten Bildung unseres Zeitalters. 1. Brief. Weimar, 1857. (3 Sgr.)

C. W. Opzoomer: Wetenskap en wijbegeerde. Amsterd., Gebhard, 1857. (2 Fl. 50 C.)

G. D. Piper: Die s. g. Vernunftreligion in ihrem Verhältniß zur Vernunft und Religion. Bernb. 1857. (3 Sgr.)

C. Prantl: Ueber die zwei ältesten Compendien der Logik in deutscher Sprache. (Aus d. Abhandl. der Königl. Bairischen Akad. d. Wissensch.) München, 1856. (16 Sgr.)

E. Quinet: Oeuvres complètes. Vol. I.: Le génie des religions. Par., 1857.

W. Ramsay: The Principles of Psychology etc. Lond. 1857. (10½ Sh.)

A. Rée: Wanderungen eines Zeitgenossen auf d. Gebiete der Ethik. 2 Bde. Hamb. 1857. (2 Thlr.)

C. Reinhold: Geschichte der Philos. nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung. 5. Aufl. 3 Bde. 1. Bd. 1. Liefr. Jena 1857. (15 Sgr.)

Ch. de Rémusat: Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours. Par. 1857.

E. Renan: Etudes d'histoire religieuse. Paris 1857.

Réflexions synthétiques au point de vue positiviste sur la Philosophie, la Morale et la Religion. Paris, Thunot, 1856.

E. Saisset: Discours sur la philosophie de Leibnitz. Par. 1857.

J. M. Saling: Vernunftwissenschaft, bes eine vernunftwissensch. Menschen- und Gotteslehre, mit einem Anhange üb. die Ewigkeit der Zeit auf Seite Gottes. Osnabrück 1857. (1 Thlr.)

S. de Sacy: Variétés litteraires, morales et historiques. Par. 1857.

C. Schaarschmidt: Der Entwicklungsgang der neuen Speculation, als Einleitung in die Philosophie der Geschichte. Bonn 1857. (28 Sgr.)

X. Schmid aus Schwarzenberg: Christliche Religionsphilosophie in 3 Büchern. Nördl. 1857. (2 Thlr. 20 Sgr.)

A. Schwegler: Geschichte der Philos. im Umriß ꝛc. 3. Aufl. Herausg. v. C. Köstlin. Stuttg. 1857. (1 Thlr. 6 Sgr.)

Ch. Secrétan: Recherches sur la méthode, qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts. Avec quelques applications et quelques exemples Neuchatel, Leidecker, 1857.

R. Seydel: Schopenhauer's philosophisches System dargestellt und beurtheilt. (Gekrönte Preisschrift). Lpz. 1857. (15 Sgr.)

F. C. Sibbern: Psychologie, inledet ved almindelig Biologie, i sammenträngt Fermstelling. Kopenh. 1857. (1⅓ Thlr.)

J. Simon: La liberté de conscience. Par. 1857.

M. Thiercelin: Les principes du droit. Par. 1857.

G. Thompson: The Principles of Natural Theology. Lond. 1857. (4 Sh.)

K. Tomatschek: Schiller und Kant. 1. Abhandlung. Wien 1857. (10 Sgr.)

G. G. Vincent: The Science of the Moral Nature, considered with a View to Assuage and Neutralice the Rancour and Hostility of Religion. 2 Edlt. Lond. 1857. (5 Sh.)

G. A. Walte: De ontologico pro Dei existentia argumento. Dissert. hist. philos. Bremae 1857. (10 Sgr.)

W. M. Whewell: History of the Inductive Sciences, from the Earliest Times to the Present. 3. Edit. 3. Vols. Lond., Parker, 1857.

G. Wilson: The five Gateways of Knowledge. Cambridge, Macmillian, 1857. (2½ Sk.)

Derſ.: Works, Essays Critical and Imaginative etc. Ed. by Prof. Ferrier. 6 Vols. Lond., Blackwood, 1856. (24 Sh.)

O. Woyſch: Der Materialismus und die chriſtl. Weltanſchauung. Mit einem Vorwort von W. Hoffmann. Berl. 1857. (15 Sgr.)
C. A. Zenetti: Die Katholizität der menſchlichen Erkenntniß. Ein Beitrag zur römiſch katholiſchen Ideologie. Augsb. 1856. (7½ Sgr.)

Verzeichniß

philoſ. Artikel in deutſch., franz., engl. u. ital. Zeitſchriften.

Zuſammengeſtellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen. 1857.

Stück 52. Lotze: „Streitſchriften", 1. Heft gegen Fichte. — Stück 108—110. H. Ritter: Schaarſchmidt, Entwickelungsgang der neueren Speculation.

Heidelberger Jahrbücher.

Heft II. u. III. No. 9, 12 u. 13. A. Cornill: über Zeller's Philoſophie der Griechen (beſond. über Pythag. Zahlenlehre). — Heft III. Nr. 11. Reichlin-Meldegg: über Weinholz, das organ. ideal. Syſt. der Philoſ. — Heft V. No. 28. v. Bähr: über Laſaulx, Grundlage aller philoſophiſchen Syſteme.

Liter. Centralblatt für Deutſchland 1857.

No. 13. W. Wittman: Geſchichte der Seelengefühle. — Fiſcher: Bako an Verulam. — Walte: de ontologico pro dei existentia argumento. — No. 14. Reichardt: Wiſſenſchaft und Sittenlehre. — Wittmar: über das Bewußtwerden der Gegenw. — No. 15. Bartholmèss: hist. critiq. des doctr. relig. de la philos. mod. u. Matter: la vie et les travaux de Bartholmès. — No. 22. Lotze's Mikrok. u. ſ. Streitſchr. gegen Fichte. — Ritter's Syſtem der Logik u. Metaphyſ. — No. 24. v. Weſſenberg: Gott und Welt. — Mehring: Seelenlehre. — No. 25. Schlieyhake: Einleit. in d. Syſt. der Philoſ. — Bähr: die Schopenh. Phil. — Drbal: Urſachen des Verfalls der Philoſ. in Deutſchland. — Kleiber: de Raimundi, quem vocant de Sabunde, vita et scriptis. — No. 27. Brandis: Ariſt. u. ſ. Zeitgen. 2. Hälfte. — Bancar: de amicitia principum. — No. 29. Knapp: Syſtem der Rechtsphiloſ. — No. 32. Apelt's Metaphyſik. — No. 33. Graith's Logik. — Paſſavant: d. Gewiſſen. — No. 34. Naville: M. de Biran sa vie et ses pensées. — Taine: les philos. français du XIX. siècle. —

Neue Jahrbücher für Philol. u. Pädagogik.

76. Bd. 4. u. 5. Heft. Dr. Aken: 6 Stellen aus Platon's Phädon erklärt.

Rheiniſches Muſeum. N. F. 12. Jahrg. 1857.

Heft 2. A. Taſtrik: ὅποτε ὄν. Ein Beitrag zur Kenntn. des Ariſt. Sprachgebrauchs.

Monatsber. der königl. Akad. d. Wiſſenſch. z. Berlin 1857.

März. Sitz. 16 der philoſ.-hiſt.-Kl. — Meineke: über d. Verf. eines anonym. Werks d. eth. Lehre der Stoiker u. Perigat. betreffend. Excer. bei Stob. Ecl. phys. vol. II. p. 549—646. ed. Ganit. — Juli. Anhang. — Einleitungsrede z. d. Leibn. Jahrestage 9. Juli v. Ehrenberg. —

Zeitſchrift für das Gymnaſialweſen, v. Mutzell. 1857.

März. Liſte v. Berichten p. 213. Dr. Hartmann über Geier: Alexand. u. Ariſt. — Juli. Miscellen p. 561. zu den chronol. Verhältn. des platon. Protagoras, v. Dr. Kroſchel.

Deutſche Vierteljahrsſchrift. 1857.

No. 79. Juli—Sept. Die Bildungsanſtalten Würtembergs in ihrer geſchichtl. Entwicklung.

Westermann's Illustrirte Monatshefte. 1857.

No. 8. Dr. Rollmann: die Wechselwirkung der Kräfte. — No. 9. Schleiden: Fries, der Philos. der Naturforscher, eine biogr. Skizze.

Philipps und Görres histor. polit. Blätter. 1857.

Bd. 39. Heft 4 u. 5. Virchov's physiolog. Humanismus. — Heft 5. Zur Frage über Glauben u. Wissen (zu Denzinger, von der religiösen Erkenntn.) — Heft 10 u. 11. Ueber das Verhältn der Philos. z. Theol. im Mittelalter, mit bes. Bezieh. auf Clemens: de Scholasticorum sententia philosophiam esse theol. ancillam. — Bd. 40. Heft 2. u. 3. Baader's Verhältn. zur Wissensch u. zur Kirche.

Zeitschrift für deutsche Culturgesch. 1857.

Maiheft. K. Biedermann: die Leibn. Philos. in kulturgesch. Auffass. — Augustheft. Derselbe, Leibnitz u. s. Zeit.

Grenzboten. 1857.

No. 14. Dichtung und Wahrh. aus d. gr. Alterth. (Lehr's popul. Aufs. zur Ethik u Relig. der Gr. u. Römer). — No. 24. Literat.: über Helferich: d. neuere Naturw. — No. 30. Lit.: über Seydel: Schopenhauer's System. — No. 33. Die französ. Philos. des 19. Jahrh. I. Maine de Biran. — No. 34. Dasselbe. II. Royer-Collard.

Das Jahrhundert. 1857.

No. 14. u. 15. Büchner: die Atome. — No. 16—19. Czolbe: Euler's Begriff der Farben als nothwend. Hebel, die Schranken der Kantisch. Erkenntnißtheor. zu durchbrechen. — No. 20 u. 21. M. Heß: die neueste Schule der franz. Forsch. E. Renan. — No. 34. L. Büchner: die Unsterblichkeit der Kraft.

Deutsches Museum. 1857.

No. 16. K. Grün: Wendung der Philos. in Frankreich. — No. 20. K. Rosenkranz: über Helferich's Organism. der Wissensch. — No. 34. F. Raschalsky: die Poetik des Arist. vom modern. Standpunkt aus betrachtet. — Literat.: ein neues Werk von L. Feuerbach: „zur Theogonie."

Blätter für literar. Unterhaltung. 1857.

No. 12. Frauenstädt: Stellung der Schopenh Philos. zum Idealism. und Realism. — No. 17. Gott in der Geschichte. — No. 18. Bodenstedt: zur Religionsphilos. — No. 19. Fortlage: Materialism. oder Spiritualism.? (Art. 3). — No. 20. H. Birnbaum: das Seelenleb. der Menschen u. Thiere. — No. 21. A. Cornill: Passavant's letzte Schrift. — No. 23. M. Carriere: populäre Aesthetik. No. 27. Fortlage: neueste Schriften über Magie. — No. 28. Vischer's Aesthetik. — No. 30. C. H. Weiße's neueste theol. Schrift. I. (Philos. des Christenth.) — No. 32. Frauenstädt: Briefe eines philos. Dilettanten.

Magazin für die Literatur des Auslandes. 1857.

No. 74. Englische Satyre gegen die deutsche Philosophie. — No. 100 u. 101. Eine franz. Schrift gegen die Kant. Philos. (Maurial: Le sceptic. combattu dans ses principes).

Weimarer Sonntagsblatt. 1857.

No. 10. R. Aus Kant's Leben.

Frankfurter Museum. 1857.

No. 3. M. Carriere: Gott in der Gesch., von Bunsen. — No. 14. Derf.: die philos. Gegenwart u. Moses Mendelsohn. — No. 20—23. H. Presber: Vischer's Aesthet.

Königsberger Sonntags-Post. 1857.

No. 10. u. 11. Rupp's Vorles. über Kant. — No. 17. Rom u. die Günther'sche Philos.

Europa. 1857.

No. 12. Die Günther'sche Philosophie.

Berliner Revue. 1857.

Bd. 9. Heft 5. Rom u. der Weltpriester Günther.

Hamburger liter. und kritische Blätter. 1857.

No. 52. Italienische Philosophen. (F. Cavarino, la enciclopedia scient. Torino). — No. 57. F. über Weinholz, organ. idealist. Syst. d. Philos.

Augsburger Allgem. Zeitung. 1857. Beilage.

No. 10. Ritter: Syst. der Log. u. Metaph. — No. 42 u. 43. Der Ausgang der Günther'schen Angelegenh. (von einem kathol. Geistl.) — No. 54. Gott in der Gesch., von Bunsen. — No. 115. Passavant: das Gewissen. — No. 122—125, Schleiden: über Apelt's Metaphysik. IV. Art. — No. 130. Leibnitzen's Briefe an Ferdinand von Medici. — No. 139. Stimme christl. Mystik u. Theosophie von Hamberger. — No. 144. Lehr's popul. Aufs. aus d. Alterth., vorzugsw. zur Ethik u. Relig. der Gr. u. Röm. — No. 179 u. 180. Von Lasaulx: neuer Versuch einer alten auf d. Wahrh. der Thatsachen gegründet. Philos. d. Gesch. — No. 181. Lotze's Mikrok. — No. 192 u. 193. Knapp's Rechtsphilos. — No. 218. Zur Psychologie (Mehring's Seelenleb. u. Biedermann's Wissenschaftslehre) — No. 224. Franz. Philos. (Exposit. abrégée et popul. de la philos. et de la relig. posit., par Célestin de Bliguiéres. 1 vol.).

Protestantische Kirchenzeitung. 1857.

No. 9. u. 10. K. Fischer: offene Erklärung gegen die Verläumdungen des Hrn. Hengstenberg. — No. 23. u. 24. Weiße: d. Kampf des Glaubens wider den Material. Art. 3.

Zeitschrift für histor. Theologie. 1857.

Heft 3. G. Schuster: Angelus Silesius, histor. krit. Versuch.

Jahrbücher für deutsche Theologie. 1857.

Bd. 2. Heft 2. Sigwart: Schleiermacher's Erkenntnißtheorie und ihre Bedeut. für d. Grundbegr. d. Glaubenslehre. — Chalybaeus: die speculative Erkenntniß Gottes, mit bes. Beziehung auf d. theol. Erkenntnißtheorie.

Deutsche Zeitschrift f. christl. Wissen u. christl. Leben. 1857.

No. 7 u 8. Wiese: Bildung des Willens, zur Gesch. d. deutsch. Pädagog. — No. 9—14. A. Planck: Schelling's nachgel. Werke und ihre Bedeutung für d. Theologie. — No. 18 u. 19. Wehrenpfennig: Herbart's Verhältniß zur Theologie.

Evangelische Kirchenzeitung. 1857.

Bd. 60. Heft 1, 3 u. 4 Zur Kenntniß der neuesten Schriften u. Forschungen über d. Natur der menschl. Seele u Stellung der Naturwissensch. zur Erklär. der letzten Urs. der Dinge.

Revue des deux Mondes. 1857.

Avril 1. G. Planche: le panthéisme et l'hist. à propos des essais critiq. de H. Taine. — Avril 15. P. Janet: des caract. et du traitem. de la folie. — Mai 1. Ch. de Rémusat: I. Mgr. de Bonald et ses nouveaux adversaires dans le clergé. — Mai 15. id. du traditionalisme II. Le comte de Maistre. — Juillet 1. S. R. Taillandier: nouvelle réfutat. de Kant (par Maurial, le sceptic. combattu). — E. Littré: de la civilis. et du monoth. chez les peuples sémit. à propos du livre de M. Renan. — Août. 1. E. Saisset: le Bacon de M. de Remusat. — Août. 15. Renan: M. de Lamennais et ses oeuvres posth.

Revue contemporaine. 1857.

Mars. 31. J. J. Weiss: le roman métaph. et relig. en Allemagne (Eritis sicut Deus). — Avril. 30. E. Caro: Leibnitz inédit. — C. Martha: les sophistes grecs dans l'empire romain. — Juin. 20. E. Caro: l'idée de Dieu dans une jeune école (Renan et Taine). — Juillet 15. A. Dantier: un manuscript autogr. de St. Thomas d'Aquin. — Août. 15 A. Deloudre: l'école du progrès, sa philos. et ses dogmes.

Revue de Paris 1857.

Avril 15. E. Vacherot: la morale de Kant. — Mai 15 L. Pichat: conférences de M. Barnis (in Belgien gehalt. Vortr. über d. Einfluß der Philoſ. u. Skeptic. unſerer Zeit). — Juillet 15. L. de Ronchaud: études d'hist. relig par E. Renan.

Revue française. 1857

Janv. 10. Th Bernard: les écriv mod de l'Allem (K. Rosenkranz). — Avril 10. A. Aulard: les philos. franç. au 19 siècle.

Correspondant. 1857.

Févr. 25. Foucher de Car., revue philos. — Avril 25. L. Vingtain: études sur la vie publ. de Royer-Collard. H. Mercier de Lacombe: philos. contemp.

Correspondance littér. 1857.

No. 5. Sur Abélard, lettre de M Hauréau. — No. 6 im Bullet. bibl. über Brandis: Ariſt. u. ſ. Zeitgen. — No 7. Cournault, über: les philos. franç du 19. s. de Taine. — No. 8. Journal de M. de Biran. — N 10. Etudes sur Vincent de Beauvais par l'abbé Bourgeat.

Journal des Débats. 1857

Mai 25. Préf. de l'hist. de Bacon par Ch. de Rémusat. — Juin 22. Ch. Daremberg: Oeuvres d'Arist. par Barthel St Hilaire. — Juillet 24. id.: théologie de la nature par Straus-Durkheim — Juillet 31 Avant-propos de la philos de Kant par Cousin — Août. 18 u. 23. Ad Franck: Morale d'Arist. trad. par Barthel. St. Hill —

Revue de l'instruct. publ.

Fevr. 5. G. Vapereau: les philos. franç. du 19. s. par Taine. — Fevr. 19. Fr. Morin: le livre de la relig natur. et la Faculté de théol. — Fevr. 20. C. Mallet: discours sur la vie future par M. Nourisson. — Avril. 9. De l'inmortalité de l'âme chez les juifs du Dr. Brecher. — Avril 30 et Mai 7. Mallet: nouv. lettres inéd de Leibnitz, ed. de Foucher de Careil. — Mai 14. Bersot: des étud. d'hist relig. de Renan. — De Platon, considéré comme fondateur de l'esthét. par Ch Lévêque. — Juillet 9. Mallet: du Mém. sur Naigeon, Sylvain Maréchal et de Lalande par Damiron. — Des oeuvres compl. de Bacon

Journal génér. de l'instruct. publ. et des cultes. 1857.

Janv. 21. Perrens: de sancti Thomae Aquin. sermonibus. — Févr. 14. Dauban: hist. de lensengnem. en France II. la Sarbonne — Févr. 21. Hellen: leçons de logique par E. Beausire. — Mars 4 Ch. Louandre: de l'athéisme et du théisme par M Pommier. — Juin 6. M. de Biran: sa vie et ses oeuvres. — Juillet 15. De l'ontologie de l'abbé Hugolin.

Annales histor., polit. et littér. 1857.

Janv. et Févr. J. Meyer: essai d'une étude sur la philos mod. en Allem. depuis Kant jusqu'à nos jours. — Des idées philos de Lamartine.

Revue de théolog. et de philos. chrétienne. 1857.

Mai. Ed. Scherer, M. de Biran par M. Naville. —

Annales de philos. chrét. 1857.

Janv. et Févr. Schoebel: le Bouddha et le Bouddhisme.

Moniteur des cours publics. 1857.

Mai 21 et 28. Frank: Hobbes, sa vie et sa doctr — Juillet 2, 9, 16. Coll. de Fr.: Flourens, de l'espèce et du genre. — Sorbonne: Berger, le philos. Musonius Rufus. — Facult. de Caen: Charma, influence de l'organisat. physique sur la volonté.

Revue archéolog 1857.

Avril 15. Ch. Ruelle: sur un passage d'Aristote relatif à la mécanique.

Comptes rendus de l'Acad. des sc. mor. et polit. 1857.

Juillet et Août. Damiron: Mém. sur Naigeon, Sylv. Maréchal et Delalande. — Dr. Foissac: de l'influence du moral sur le physique.